BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. CLEMENS BAEUMKER,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT STRASSBURG,

UND

Dr. GEORG FREIH. VON HERTLING,

O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN.

BAND V. HEFT 4.

DR. P. PARTHENIUS MINGES: IST DUNS SCOTUS INDETERMINIST?

MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

Ist

Duns Scotus Indeterminist?

Von

Dr. P. PARTHENIUS MINGES,

ORDINIS FRATRUM MINORUM,

MITGLIED DES FRANZISKANERKLOSTERS MÜNCHEN.

ALMA COLLEGE
196
LIBRARY
B145
Alma, California

MÜNSTER 1905.

DRUCK UND VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHHANDLUNG.

18827

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/beitraege-zur-geschichte-der-philo-theo-des-mittelalters_1905_5_4

Vorbemerkungen des Verfassers.

Die nachstehende Abhandlung, als Dissertationsschrift von der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Universität München akzeptiert, ist länger geworden als mir lieb ist. Weil die Lehre des Duns Scotus, wie sich aus dem Folgenden ergibt, vielfach falsch oder doch wenigstens einseitig und ungenügend aufgefaßt wurde, mußte möglichst viel Material herbeigeschafft werden, um die wahre Lehre desselben hinlänglich klar und erschöpfend darzulegen. Zudem waren viele schwierige Stellen zu erklären, die seitherigen falschen Auffassungen so mancher Quästionen und Sätze zu berichtigen. Das angeführte Material mußte zum guten Teil nach dem lateinischen Wortlaut zitiert werden, weil nur dieser streng beweiskräftig ist. Die lateinischen Texte mußten dann wenigstens dem Hauptgedanken nach in deutscher Sprache wiedergegeben werden. Dies ging aber gar oft nicht gut, ohne den Kontext und den Gegensatz, welchen Scotus bekämpft, in Erwägung zu ziehen. Ich hielt es überhaupt für angezeigt, Scotus selbst möglichst viel zu Wort kommen zu lassen und von dem Meinigen nur soviel hinzuzufügen als notwendig ist zur Erklärung oder zur Herstellung des notwendigen Zusammenhanges zwischen den einzelnen Sätzen und Abschnitten. Aus dem nämlichen Grunde glaubte ich auch, es sei am Platze, die scholastischen Ausdrücke möglichst beizubehalten, da ja jeder in der Philosophie einigermaßen bewanderte Leser diese Terminologie leicht verstehen wird. Zudem ist ja des Scotus Lehre vielfach gerade deshalb mißverstanden und falsch dargestellt worden, weil man dieselbe nach späteren Anschauungen bemessen oder in moderne Formen gegossen hat. Soweit es nötig erscheint,

will ich die scholastischen Ausdrücke erklären. Überhaupt bemühte ich mich, die ganze Darstellung möglichst einfach, übersichtlich und deutlich zu machen; ich wollte selbst eine gewisse Breite der Darlegung und Wiederholungen nicht vermeiden, um die vielfach dunkle und schwer verständliche Lehre und Redeweise des Scotus möglichst klar und faßlich wiederzugeben.

Das Thema bringt es mit sich, daß in erster Linie festgestellt wird, was Scotus selbst lehrt. Betreffs der Fragen, welche Quellen er benutzte, wie er sich zu denselben stellte, ob er die Lehre seiner Gegner richtig auffaßte u. s. w., konnten nur die allernotwendigsten Andeutungen gemacht werden. Die Schriften Gottfrieds von Fontaines konnte ich in den Münchener Bibliotheken nicht erhalten. Dieser Scholastiker findet im nachfolgenden übrigens nur ein oder das andre Mal Erwähnung. Zudem kommt es für unsre Aufgabe weniger darauf an, was die wissenschaftlichen Gegner des Scotus lehrten, als vielmehr darauf, wie Scotus deren Lehre auffaßte und dann im Gegensatz zu derselben die seinige gestaltete.

Ich bemühte mich redlich, die Lehre des Scotus so hinzustellen, wie sie in seinen Werken vorliegt. Es mögen mir manche indeterministisch lautende Stellen entgangen sein, ich mag auch manche Sätze nicht richtig aufgefaßt haben, ich kann aber mir selbst das Zeugnis ausstellen, daß ich wissentlich keiner Schwierigkeit aus dem Wege ging, keine Texte verstümmelte oder entstellte; ich habe im Gegenteil manche dem Indeterminismus günstige Stellen aufgenommen, die meines Wissens seither nicht erwähnt wurden. Die Zahl derer, welche Scotus eines mehr oder minder weitgehenden Indeterminismus beschuldigen, ist Legion; alle zu zitieren ist unmöglich. Daher kann es leicht der Fall sein, daß mir einige Vorwürfe, einige Hinweise auf Stellen bei Scotus entgangen sind. Zudem haben nur verhältnismäßig wenige Autoren Scotus selbst angeführt, noch weniger haben ihn gelesen oder gar studiert; fast überall finden sich dieselben Stellen zitiert, oft nur sehr allgemein. — Wenn auch die zu Beginn der Arbeit aufgestellten Thesen nicht strenge bewiesen sein sollten, so ist doch in der nachstehenden Abhandlung jedenfalls viel Material herbeigebracht worden, das seither nicht be-

achtet wurde, und es sind manche Gesichtspunkte geltend gemacht worden, die bisher keine oder doch keine genügende Berücksichtigung fanden.

Leider mußte manches besprochen werden, was gar nicht oder nicht strenge philosophischer, sondern theologischer Natur ist. Zum guten Teil war dies absolut notwendig, weil ich sonst von vornherein hätte darauf verzichten müssen, auf einige schwere Bedenken und Einwürfe einzugehen, die von philosophischen Autoren gegen die Willenslehre des Scotus erhoben wurden oder die von mir selbst vorgebracht werden. Um diese Einwürfe zu widerlegen, ist es unbedingt gefordert, auf den Kontext und das Thema Rücksicht zu nehmen, welches in der betreffenden Quästion behandelt wird; bei Scotus ist eben, wie bei den Scholastikern überhaupt, Philosophie aufs engste mit Theologie verbunden. Ebenso war es sehr angezeigt, einen eigenen Abschnitt aufzunehmen, welcher über das Wollen der Seligen im Himmel im Anblicke Gottes, des höchsten Gutes, handelt. Scotus wird ja auch von philosophischen Schriftstellern besonders deshalb als Indeterminist bezeichnet, weil nach ihm der menschliche Wille selbst in der Anschauung Gottes sich noch absolut frei und willkürlich bestimmen könne, ob er Gott lieben wolle oder nicht. Einige andere Zitate aus Scotus, welche handeln über das Wollen der Engel, Teufel und verdammten Menschen, hätten an sich ausgelassen werden können. Aber gerade in ihnen findet sich für die Zwecke unsrer Darstellung sehr brauchbares Material; dabei ist auch hier wieder der Kontext in Erwägung zu ziehen. Zudem ist der Wille der genannten unkörperlichen Geschöpfe nach Scotus viel freier als unser Wille auf Erden, weil sie an Sinnliches nicht gebunden sind. Wenn deshalb in einigen Stellen nachgewiesen wird, daß nach Scotus selbst diese Wesen in ihrem Wollen nicht absolut indeterminiert sind, so ist damit wenigstens nahe gelegt, daß er auch auf rein philosophischem Gebiete nicht einem absoluten, allseitigen Indeterminismus huldigt. Ferner ist es etwas anders, einen philosophischen Satz mit theologischen Argumenten beweisen zu wollen, etwas anders, bei Darlegung der Willenslehre eines Philosophen, der zugleich Theolog ist, darauf zu achten, wie er diese Lehre auf theologische Fragen anwendet.

Zudem haben fast alle philosophischen Schriftsteller, deren Anschauungen über die Willenslehre des Scotus ich bekämpfe, mehr oder minder Blicke auf die Theologie desselben geworfen, auf seine Erörterungen über Gottes Wollen, Prädestinations- und Gnadenlehre u. s. w.

Es wäre auch wirklich sehr angezeigt gewesen, über die Art und Weise, wie nach Scotus Gott will, ausführlich zu handeln, zumal gerade auch die Darlegung, welche Scotus vom göttlichen Wollen gibt, gewöhnlich als Beweis, ja als Hauptbeweis, für seine indeterministische Willenslehre angeführt wird. Dabei müßten aber mehrere rein theologische Probleme berührt werden; zudem würde eine auch nur einigermaßen genügende Erläuterung und Begründung ziemlich umfangreich werden. Deshalb konnten hierüber nur einige skizzenhafte Andeutungen gemacht werden. Ähnlich verhält es sich mit der Frage, wie sich bei Scotus theoretisches und praktisches Wissen zueinander verhalten, welche Rolle bei ihm der Wille bezüglich des praktischen Wissens und des Glaubens spielt. Das hier Versäumte gedenke ich in Bälde nachzuholen. Über das göttliche Wollen ergehe ich mich ausführlich in einer von der theologischen Fakultät der Universität München als Dissertationsschrift angenommenen und im Laufe des nächsten Jahres erscheinenden Schrift: „Der angeblich exzessiv indeterministische Gottesbegriff des Duns Scotus.“ Über die letztere Frage handle ich in einer bereits im Konzepte ziemlich fertig gestellten größern Arbeit, die etwa den Titel führen wird: „Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus.“

Es sei ausdrücklich bemerkt, daß ich keine Kritik über die Willenslehre des Scotus zu geben beabsichtige. Ob und inwieweit dieselbe haltbar ist, ob sie namentlich nicht mit sich selbst in Widerspruch steht, darüber ein Urteil zu fällen, geht über den Rahmen vorliegender Abhandlung hinaus. Ebenso ist wohl zu beachten, daß nicht eine positive Darlegung dieser Willenslehre geboten werden soll. Bei einer solchen Darlegung müßte von vornherein eine andre Methode eingehalten werden, die Texte aus Scotus müßten vermehrt, mehr erläutert, in andern Zusammenhang gebracht, in ihrem gegenseitigen Verhältnis weit-

läufiger erörtert werden. Alle angeführten Stellen kommen zunächst nur soweit in Betracht, als sie für oder gegen den Indeterminismus sprechen oder zu sprechen scheinen. Die ganze Arbeit hat somit mehr negativen Charakter, wenn sie auch nicht wenig Stoff bieten dürfte zu einer Darlegung der positiven Willenslehre des Scotus. Zudem kann meines Erachtens eine vollständig genügende positive Abhandlung für sich allein zur Zeit noch gar nicht geboten werden. Zunächst müßte nämlich feststehen, welche Schriften des Scotus echt sind, welche nicht, welches die jüngern sind, ob und wie weit der Doctor subtilis nach und nach seine Ansichten änderte. All das ist noch nicht unzweifelhaft gewiß. Wohl aber kann jetzt schon eine negative Darstellung geliefert werden, weil nach meinem Dafürhalten in keinem Werke, das dem Scotus zugeschrieben wird, eine exzessiv indeterministische Willenslehre vorgetragen wird.

Die Werke des Scotus habe ich zitiert nach der neuen Pariser Ausgabe (1891—1895), die leider nichts weiter ist als ein unkritischer Abdruck der alten Waddingschen Edition. Einige in dieselbe aufgenommene Schriften, z. B. „De rerum principio", welche Wadding für echt hält (vgl. seine Zensur, tom. 4, p. 265 s.), scheinen wohl nicht von Scotus selbst, sondern von der Hand eines späteren Scotisten herzustammen. Übrigens haben all diejenigen Autoren, die von mir bekämpft werden, diese Schriften gerade so wie die sicher echten ohne alle weitere Bemerkung zitiert. Weitaus am meisten gebrauchte ich das „Opus Oxoniense"; dies ist aber eine gewiß echte und zwar die Hauptschrift des Scotus, wie niemand bezweifelt. — Die von mir öfters zitierten „Collationes" halte ich mit Wadding für eine echte Schrift des Scotus. Bei ihrem Gebrauch ist jedoch wohl zu beachten, daß Scotus in derselben vielfach keine definitive Entscheidung gibt, sondern nur die Gründe anführt und erörtert, welche für oder gegen den in der betreffenden Quästion aufgestellten Satz sprechen. Ich glaube, auch diese Schrift objektiv benutzt zu haben; ich habe auch diejenigen Einwände besprochen, die aus ihr gemacht werden oder gemacht werden können. Übrigens lehrt Scotus in genannter Schrift sachlich das nämliche wie in dem „Opus Oxoniense", und das Gesamtresultat nachstehender Abhandlung

dürfte kaum ein anderes werden, wenn auch auf die „Collationes“ gar keine Rücksicht genommen würde. — Bei den Zitaten habe ich auch Band und Seitenzahl der Pariser Ausgabe angegeben. Bei der Seitenzahl führte ich mit den Buchstaben a oder b zugleich die erste oder zweite Kolonne der betreffenden Seite an; wo a oder b fehlt, sind beide Kolonnen gemeint, oder die genannte Seite hat überhaupt nur auf einer Kolonne Text, auf der andern nur Kommentar der Herausgeber.

Inhaltsangabe.

	Seite
Einleitung	1
I. Thesis	5
II. Thesis	24
III. Thesis	39
IV. Thesis	66
V. Thesis	98
VI. Thesis	101

Der Inhalt der einzelnen Thesen ist kurz zusammengestellt in der Einleitung S. 3.

Einleitung.

Bekanntlich wird Duns Scotus allenthalben des Indeterminismus geziehen. So schreibt Willmann (Geschichte des Idealismus, 1896, II, 509 ff.): „Die Lehre von der Freiheit treibt Scotus bis zum Indeterminismus hinauf. Das Erwägen, das Vorstellen eines Gutes als Willenszieles, die Maßbestimmung des Strebens durch die Einsicht werden zu bloß vorbereitenden Momenten des Willensentschlusses herabgedrückt; der Verstand schafft nur das Material für diesen herbei; die Entscheidung trifft der Wille aus sich . . . Die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezessitierende Zug zu Gott wird in Abrede gestellt . . . Eine übertreibende Betonung des Willens zeigt auch Scotus' Erkenntnislehre . . . Die Lehre vom intellectus agens, welcher die Sinnesbilder zu wirklichen Erkenntnissen macht, nimmt Scotus an, behauptet aber, zum Vollzuge der Erkenntnis sei noch ein Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, erforderlich. Während Thomas diesen als ergänzendes Moment nur beim Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten postuliert, läßt ihn Scotus überall eintreten, wo die Erkenntnis nicht ex terminis gewiß ist, so daß auch bei der natürlichen Erkenntnis der Wille zu glauben erforderlich ist." — Wie die vielen falschen Zitate beweisen, scheint Willmann die Werke des Scotus selbst nicht besonders studiert zu haben. Dagegen hat er Erdmann (Grundriß der Geschichte der Philosophie, ed. 3. 1. B. [1878]) benutzt, welcher (S. 418) ähnliche Vorwürfe gegen Scotus erhebt. Auch Erdmann schreibt: „Endlich aber kommt zu diesen Akten (der Erkenntnis) noch ein reiner Willensakt, der Akt nämlich der Zustimmung, der nur

in den wenigen Fällen, wo etwas ex terminis gewiß ist, notwendig erfolgt, sonst aber, wenn auch nicht ganz beliebig, so doch auch nicht ohne unser Wollen." — Indes, bereits Wilhelm Kahl (Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes, 1886, S. 101, A. 23) bemerkt gegen Erdmann: „Die Darstellung der scotistischen Erkenntnislehre, welche Erdmann (I^2 411) gibt, hält bei einer Konfrontierung mit den Quellen nur wenig stand." Aber auch Kahl läßt sich nicht besonders auf das Verhältnis zwischen Erkennen und Wollen bei Scotus ein. Die Erörterungen Kahls sind jedoch weit kritischer als die Erdmanns und Willmanns, genügend und korrekt sind sie aber nicht; auch er handelt (S. 82 ff.) von dem „Indeterminismus" des Scotus und bemerkt (S. 105), daß nach Scotus der menschliche Wille in seinen Entscheidungen durchaus indeterminiert ist.

Noch viele andere Gelehrte, Philosophen wie Theologen und Historiker, sprechen in wissenschaftlichen oder auch in mehr populär geschriebenen Abhandlungen vom „Indeterminismus" oder „Indifferentismus", „Voluntarismus" des Scotus, ohne sich jedoch auch nur einigermaßen genügend über die Willenslehre desselben zu ergehen. Es seien nur noch genannt Ritter (Geschichte der Philosophie, 8. Teil, 1845, S. 446, 451 u. s. w.), Karl Werner (Joh. Duns Scotus, 1881, S. 298 ff.; dann in dem großen Buche: Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus, 1877, in welchem er jedoch die Willenslehre des Scotus nur sporadisch erwähnt, z. B. S. 52 ff.), Windelband (Geschichte der Philosophie, 2. Aufl. 1900, S. 270, 323). Im Laufe unserer Darstellung werden wir noch eine Reihe anderer Schriften anführen und teilweise besprechen. Die oben angeführten Zitate mögen einstweilen genügen; sie reichen hin, um sowohl die Wahl unseres Themas als auch die im folgenden eingehaltene Art der Darstellung zu begründen.

Weil das Wort „Indeterminismus" in verschiedenem Sinne, im weiteren und engeren, genommen wird und zudem auch Scotus bald ein absoluter, bald ein beschränkterer Indeterminismus zum Vorwurf gemacht wird, so sollen folgende Thesen aufgestellt, kurz erläutert und bewiesen werden.

I. Scotus lehrt durchaus nicht, daß unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch entscheiden könne; er lehrt keine direkte Beeinflussung der Erkenntnis durch den Willen, sondern nur eine indirekte, sofern es vom Willen abhängt, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv bezw. gar nicht zu erwägen und so eine vollkommnere oder unvollkommnere Einsicht herbeizuführen bezw. zu verhindern.

II. Er lehrt nicht, daß der Wille betreffs der praktischen Erkenntnis eine Entscheidung treffen könne über Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung. Dieses ist Sache der Vernunft; der Wille hat auch hier an sich nur eine indirekte Macht. Direkt kann der Wille des Gesetzgebers nur manche Handlungen, die an sich indifferent, nicht schlecht sind, für unerlaubt bezw. für geboten erklären.

III. Auch nach dem Doctor subtilis kommt dem Willen oder dem intellektiven Strebungsvermögen überhaupt ein nezessitierender Zug zum Guten, zur Glückseligkeit, zu Gott zu.

IV. Nach Scotus ist der Wille in seinen Entscheidungen, wenn auch nicht eigentlich determiniert oder genötigt, so doch geleitet, beeinflußt und zum Wollen geneigt gemacht von Objekten, Gründen, von Erkenntnis, Gewohnheit, Neigung des niederen Begehrungsvermögens u. s. w. Scotus lehrt kein in jeder Hinsicht gänzlich unmotiviertes, grundloses, willkürliches, unberechenbares Wollen.

V. Duns Scotus ist Indeterminist, insofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einwirkungen der Objekte, Vorstellungen, Gründen, Neigungen u. s. w. energisch betont.

VI. An denjenigen Stellen, an welchen Scotus scheinbar einem absoluten Indeterminismus huldigt oder ein absolut willkürliches, unmotiviertes, grundloses Wollen lehrt, trägt er etwas ganz anderes vor; er will hauptsächlich nur energisch hervorheben, daß der Wille unter allen Verhältnissen noch frei bleibt, sich selbst bestimmt, sich anders entscheiden könnte, den Ausschlag gibt; oder auch, daß der Wille in seiner Betätigungsweise eine andere Ordnung einhält als der Verstand, das sinn-

liche Begehren u. s. w. Scotus will ganz besonders darauf hinweisen, daß nur der Wille als solcher die eigentliche, präzise, unmittelbare und insofern auch die totale Ursache des Wollens, die causa efficiens *s. e.* des Wollens ist, nicht aber das Objekt, das Erkennen, der Habitus u. s. w. In dieser Hinsicht lehrt Scotus das nämliche wie Thomas.

I. Thesis.

Scotus lehrt durchaus nicht, daß unser Wille hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis über Wahr und Falsch direkt entscheiden kann.

1. Der Intellekt erkennt rein natürlich oder naturnotwendig.

Während der Wille sich selbst frei bewegt oder bestimmt, wird der Intellekt vom Objekt mit Naturnotwendigkeit bewegt (Quaestiones Quodlibetales, qu. 16, n. 6; tom. 26, 189): Intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate, voluntas autem se libere movet. Der Verstand ist nämlich vom Willen verschieden, insofern er eine rein natürliche Potenz ist und deshalb keine Macht über seinen Akt hat, sobald das Objekt gegeben ist: Intellectus, ut distinguitur a voluntate, est potentia mere naturalis nec habet per consequens dominium sui actus praesente passo (In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, lib. 9, n. 22; tom. 6, 328 b). Als unter die Natur fallend ist der Verstand zum Erkennen determiniert, hat es nicht in seiner Gewalt, zu erkennen oder nicht, beizustimmen oder nicht: Intellectus cadit sub natura; est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere . . non habet etiam illos (actus contrarios) in potestate sua assentire et dissentire (Quaestiones subtiliss. super libros Metaphys. lib. 9, qu. 15, n. 6; tom. 7, 610 b). Infolge des Mangels an Freiheit muß der Verstand vielmehr dem Erkannten notwendig zustimmen, und zwar sowohl den Wahrheiten, die sich aus den obersten Prinzipien von selbst ergeben, als auch denjenigen, die durch Schlußfolgerungen gewonnen werden: Dico per idem, quod

non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris, quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis (Ox.[1]) l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 11; tom. 12, 355 b). Hierbei wird zugleich bemerkt, daß der Verstand in dem Grade der Wahrheit zustimmen muß, als es die Wahrheit der Prinzipien oder Konklusionen verlangt, und daß er seinen Assens nicht beliebig modifizieren kann. — Weil der Verstand naturnotwendig erkennt, so wäre es ein Wunder, wenn er ein präsentes Objekt nicht erkennen würde (Collationes, coll. 2, n. 10; tom. 5, 148 a). — Die Naturnotwendigkeit des Erkennens, d. h. den Mangel einer jeglichen Freiheit beim Erkennen, spricht Scotus noch an sehr vielen anderen Stellen aus, z. B. Ox. l. 1, dist. 39, n. 14; tom. 10, 626 a. — Ox. l. 3, d. 33, n. 5; tom. 15, 442 b.

2. Der Intellekt ist für sich allein schon genügende Ursache des Erkennens, des Einsehens und Zustimmens zur Wahrheit, bedarf dazu nicht des Willens.

Neben dem Intellekte braucht man zum Erkennen nichts weiter als ein auf das Erkenntnisvermögen einwirkendes Objekt: Sufficiens causa cuiuscumque intellectionis est intellectus agens et possibilis[2]) et obiectum imprimens (Collat. 2, n. 7; tom. 5, 146 b). Ebenso Rep. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 7; tom. 23, 217 b: Obiectum actu intelligibile cum intellectu agente est sufficiens causa naturalis intellectionis in nobis. Scotus fügt hier ausdrücklich hinzu, daß der Wille zum Erkennen nichts beiträgt, weil die Wirkung, d. h. das Einsehen, schon von einer andern

[1]) So oft „Ox." zitiert wird, ist das Opus Oxoniense zu verstehen, d. h. der in Oxford geschriebene größere Kommentar zu den Sentenzen des Lombarden. Mit „Rep." hingegen ist der kleinere Kommentar, die Reportata Parisiensia gemeint.

[2]) Intellectus agens oder tätiger Verstand heißt in der aristotelisch-scholastischen Philosophie der Intellekt, insofern er durch Abstraktion das Geistige aus dem Sinnlichen heraushebt; intellectus possibilis oder möglicher Verstand, insofern er, der anfangs noch gleichsam eine tabula rasa ist, durch die Erkenntnis gewissermaßen alles mögliche, das er erkennt, wird. (Vgl. Aristoteles, De anima l. 3, c. 5, 430 a, 15 s. — Kleutgen, die Philosophie der Vorzeit, 1860, I, 118 ff.)

natürlich wirkenden Ursache (dem Verstande) genügend verursacht wird, und daß somit das Erkennen keine andere Ursache hat: Volitio nihil facit ad intellectionem, quia effectus causatur ab alia causa naturali sufficienter causante; ergo non habet aliam causam. Genau dasselbe, daß nämlich der Wille zum Erkennen an sich nicht mitwirkt, bemerkt er auch an der oben angeführten Stelle (Collat. 2, n. 7): Voluntas non concurrit ut causa ad actum intellectus . . voluntas est extra totam rationem totius causalitatis cuiuscumque intellectionis, d. h., wie sich aus derselben Stelle (n. 8) noch deutlicher ergibt: Das eigentliche Erkennen oder das Zustimmen zu einer Wahrheit ist nur Sache des Verstandes; hier ist der Verstand die einzige und eigentliche und somit die vollgenügende oder unmittelbare Ursache des Erkennens; der Wille hat hier als Ursache gar nichts zu tun. Der Wille verursacht nicht eigentlich die Zustimmung zum Erkannten und steht insofern extra totam rationem totius causalitatis cuiuscumque intellectionis. Der Wille ist nur mittelbar beteiligt. Er bewirkt nämlich, daß der Intellekt sich von der Betrachtung des einen Objektes abwendet, und der Betrachtung eines andern zuwendet, und dann bringt der Intellekt den eigentlichen Erkenntnisakt hervor: Nihil autem immediate causat actum intelligendi nisi intellectus possibilis et obiectum et intellectus agens, quae directe concurrunt ad intellectionem . . Voluntas sua actione avertit intellectum ad considerationem unius obiecti et convertit ipsum ad considerandum aliud obiectum; et ideo voluntas non causat actus intelligendi, sicut concludit ratio, sed facit tantum, quod intellectus convertitur ad aliud considerandum, et tunc intellectus cum aliis concurrentibus (dem Objekt) producit actum intelligendi (tom. 5, 147 a). — Weil der Intellekt, nicht aber der Wille, der eigentliche Grund des Erkennens ist, der Wille hingegen nur indirekt mitwirkt, so steht auch der Intellekt dem Erkenntnisakte viel näher als der Wille; der Intellekt ist nämlich die formelle Ursache des Erkennens, nicht der Wille, und dies gilt auch bei Gott: Realiter proxima ratio intelligere et actus intellectionis est intellectus et non voluntas; ergo quia proximius se habet intellectus ad intelligere quam voluntas, ideo Deus formaliter intelligit per intellectum et

non per voluntatem (Rep. l. 1, dist. 35, qu. 1, n. 27; tom. 22, 423 a).

Wenn Scotus (Rep. l. 1, dist. 3, qu. 5, n. 7; tom. 22, 108 a) schreibt: Formale principium intelligendi liberum est per participationem, quia intelligimus, cum volumus secundum Philosophum [1]), so will er damit durchaus nicht sagen, daß der Wille die formelle Ursache des Fürwahrhaltens sei. Im Kontext behauptet er, daß das intellektive Gedächtnis die Erkenntnisbilder aufbewahre, wenn auch der Erkenntnisakt vorüber ist. Zum Beweise dafür sagt er mit Aristoteles, daß der Mensch erkennen kann, wann er will, d. h. daß er mit seinem Willen die habituellen Gedächtnisbilder zu neuer aktueller Erkenntnis umsetzen kann. Davon, daß der Wille das eigentliche Erkenntnisprinzip ist, spricht Scotus nicht. Er sagt nur, daß das Erkenntnisprinzip, der Intellekt, an der Willensfreiheit partizipiere, weil eben der Intellekt nach Befehl des Willens sich der Erkenntnis bestimmter Objekte zuwendet.

Zum Beweise dafür, daß wir zum Erkennen des Willens nicht bedürfen, führt Scotus auch an, daß das erste Erkennen, die prima intellectio, d. h. die ersten Gedanken, die sich dem Menschen aufdrängen, nicht in unserer Gewalt ist (Collat. 2, n. 8; tom. 5, 147 a). Wohl aber haben wir Macht über die folgenden Gedanken, über die intellectio secunda: diese hätte ja der Wille verhindern können, wenn er sich andern Erkenntnisobjekten zugewandt hätte; deshalb sind sie nicht mehr so zufällig und von selbst sich einstellend wie die ersten Gedanken, die dem Menschen etwa in der Frühe beim Erwachen sich aufdrängen je nach dem Objekte, das zufällig sein erster Blick trifft (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 15; tom. 13, 469 a b). Diese ersten Gedanken sind als unfreiwillig noch nicht Sünde, auch wenn sie materiell sündhaft sind, auf unerlaubte Objekte abzielen. Jedoch macht diesbezüglich Scotus die feine psychologische Bemerkung, daß solche Gedanken vielleicht doch einigermaßen imputabel seien, weil es vorher in der Macht des Willens stand, ein anderes (sittliches) Objekt häufig und intensiv zu betrachten, so

[1]) Aristoteles, de anima l. 2, c. 5; 417 b, 24.

daß infolgedessen ein anderes Phantasiebild und somit ein anderer erster Gedanke aufgetaucht wäre.

Betreffs dieser ersten Gedanken sei nebenbei noch kurz bemerkt, daß Ritter (a. a. O. S. 448) irrt, wenn er meint, daß Scotus unter die ersten Gedanken, die sich uns rein zufällig und ohne unsere Mitwirkung aufdrängen, selbst die Grundsätze unsers Denkens und Handelns u. s. w. rechnet. Ritter identifiziert hier fälschlich die zeitlich ersten Gedanken mit den ersten oder obersten Prinzipien, d. h. den obersten Denkgesetzen und den obersten praktischen Prinzipien (wovon später die Rede sein wird). Nicht diese versteht Scotus unter den ersten Gedanken, sondern diejenigen Gedanken, die in uns entstehen, wenn wir vom Schlafe erwachen oder sonst neue Gegenstände wahrnehmen, bevor noch unser Wille die von selbst ohne seine Mitwirkung aufgestiegenen Gedankenbilder zurückdrängen kann. Er schreibt ja (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 15; tom. 13, 469 a b): Toties habet homo primas cogitationes, quoties sibi occurrunt diversa obiecta et quoties surgit a somno . . Concedo, quod prima cogitatio non est in potestate voluntatis. Ritter scheint die Worte „quoties surgit a somno" im übertragenen Sinne aufzufassen, wenn er bemerkt (S. 447): „Die ersten Gedanken betrachtet nun Duns Scotus nur als Werke der Natur in uns. Sie ergeben sich uns zu wiederholten Malen, so oft wir einen neuen Antrieb zum Leben in uns spüren, so oft ein neues Objekt unsern Verstand bewegt: da erwacht der Mensch zu einem neuen Bewußtsein unwillkürlich ohne sein Zutun. Es werden durch diese Ansicht die ersten Anfänge des vernünftigen Lebens auf jeder Stufe der Entwicklung von der sittlichen Schätzung ausgeschlossen." An all das dachte Scotus nicht.

3. Der Verstand kann nicht irren betreffs der obersten Prinzipien und der daraus sich unmittelbar ergebenden Konklusionen.

Auf diese Grundwahrheit alles Erkennens kommt Scotus fast unzähligemal zurück und spricht sich schon dadurch gegen eine unmittelbare Beugung der Erkenntnis durch den Willen aus. Als oberste Sätze haben z. B. zu gelten der Satz, es sei unmöglich, daß ein und dasselbe zugleich sei und nicht sei, oder

der Satz, daß das Ganze größer sei als sein Teil u. s. w. Diese Sätze sind uns naturaliter bekannt, weil der Verstand ihnen sofort beistimmt, sobald er nur die termini, die Begriffe, einfach anschaut; alle Menschen stimmen vielmehr auf gleiche Weise den obersten Prinzipien bei (Super libros Metaphys. Aristot. l. 2. qu. 1; tom. 7, 97 a). Dies gilt auch von den Konklusionen, welche durch demonstrative Beweisführung aus den obersten Prinzipien sich ergaben: Intellectus non est regula sua (d. h. nach dem Kontexte: die Prinzipien sind ihm nicht angeboren, er ist an sich nur wie eine leere Tafel), et tamen non potest errare circa principia et conclusiones, quas videt demonstrative sequi ex principiis (Rep. l. 2, dist. 23, n. 3; tom. 23, 107 b; ebenso Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 11; tom. 22, 629 a). Die obersten Prinzipien erkennen wir ohne Möglichkeit des Irrtums oder des Widerspruches; dem Evidenten kann man eben nicht widersprechen; dies gilt aber auch von demjenigen, dessen Evidenz wir durch diskursives Denken gewinnen: Experimur, quod assentimus complexionibus sine possibilitate contradicendi vel errandi, utpote primis principiis. Experimur denique, quod cognoscimus ignotum ex noto per discursum, ita quod non possumus dissentire evidentiae discursus nec cognitionis illatae (Ox. l. 4, dist. 43, qu. 1, n. 10; tom. 20, 40 b). Der Mensch hängt ebenso fest an der conclusio per demonstrationem als der Engel; beide können gleich wenig zweifeln, wenn auch der Mensch nur discursive erkennt (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 10; tom. 22, 628 b). Falschem kann eben der Intellekt nur beistimmen infolge Paralogismen, nicht propter evidentiam terminorum (Rep. l. 1, dist. 27, qu. 6, n. 9; tom. 22, 341 a). Die aus den Prinzipien und den daraus abgeleiteten Konklusionen geschöpfte Erkenntnis gibt unbedingte Gewißheit, selbst wenn auch unsere Sinne uns täuschen sollten (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 8; tom. 9, 174 b).

4. Das Erkennen muß stets dem Willen vorausgehen, wenigstens der Natur nach, wenn auch nicht zeitlich.

Der Wille kann nur dasjenige wollen, was vom Intellekt erkannt ist, wie Scotus an sehr vielen Stellen sagt, z. B. Collat.

2, 2; tom. 5, 143 a: Voluntas non potest velle nisi prius cognitum ab intellectu. — Er kann nicht einen Akt setzen circa ignotum (Ox. lib. 1, dist. 3, qu. 3, n. 21; tom. 9, 146 a), sondern wirkt nur unter Voraussetzung der Vernunfterkenntnis (Ox. l. 3, dist. un. n. 2; tom. 15, 438 b).

Deshalb kann der Wille nie der Natur nach dem Verstande vorausgehen (Collat. 2, n. 6; tom. 5, 146 a), wohl aber muß im Gegenteil einem jeden Willensakt naturaliter ein Verstandesakt vorausgehen (Rep. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 3; tom. 22, 213 b). Der Wille kann den Erkenntnisakt unterbrechen, ablenken, ganz aufheben, in seiner Energie steigern oder schwächen, aber auch dabei ist stets ein vorausgehendes Erkennen notwendig (Ox. lib. 1, dist. 17, qu. 4, n. 5 u. n. 12; tom. 10, 104 b, 111 a). Andererseits ist nur ein Vorausgehen der Natur nach gefordert, nicht auch ein solches der Zeit nach; darum konnten die Engel bereits im ersten Momente ihrer Existenz sündigen (Ox. lib. 3, dist. 18, n. 20; tom. 14, 703 a b).

5. Der Wille kann die Erkenntnis indirekt und mittelbar beeinflussen, insofern es von ihm abhängt, den Verstand von der Erkenntnis des einen Objektes abzuwenden und der Erkenntnis eines andern zuzuwenden, die Gründe für einen Satz mehr oder weniger intensiv zu erwägen und dadurch die Wirkung und Eindrucksfähigkeit des einen erkannten Objektes zu schwächen, hingegen die des andern zu erhöhen.

Hierüber ergeht sich Scotus öfters, besonders ausführlich und ex professo aber Ox. lib. 2, dist. 42, qu. 4, n. 5 ff.; tom. 13, 454 ff. Er beantwortet hier die Frage, ob und wie der Akt des Erkennens in der Gewalt des Willens ist: Ich antworte und sage, daß der Akt des Verstandes in der Gewalt des Willens sein muß, weil der Wille den Verstand von dem einen Erkenntnisobjekte ablenken und zu einem andern hinlenken kann. Denn wenn dies nicht der Fall wäre, würde der Intellekt immer bei der Erkenntnis des vollkommensten Objektes, das ihm habituell bekannt ist, verharren, weil eben der Intellekt naturnotwendig wirkt und jedes natürliche Agens innerhalb seines Wirkungskreises sich beständig mit dem ihm am meisten entsprechenden

oder vollkommensten Objekte beschäftigt, sofern es ihm nur präsent ist. — Nun unterscheidet Scotus zwischen dem ersten und zweiten Gedanken. Der erste Gedanke kann nicht unter der Macht des Willens stehen, weil ja immer ein Gedanke einem jeden Wollen wenigstens der Natur nach vorausgeht und weil dasjenige, was der Natur nach früher ist als unser Wollen, nicht in unserer Gewalt stehen kann.

Nach Abweisung verschiedener Ansichten und Einwände erörtert er nun, wie der Wille dem Denken befiehlt. Vorher stellt er aber noch drei Sätze als Grundlage für seine Erklärung auf (n. 10, tom. 13, 460 ff.).

a. Abgesehen von einem vollen und distinkten Gedanken können im Verstande gleichzeitig viele unvollkommne und undistinkte, undeutliche Gedanken sein. Wenn ich schon beim sinnlichen Erkennen, z. B. beim Anschauen einer Pyramide, einen Punkt distinkt und vollkommen wahrnehme, dabei aber gleichzeitig viele andere Punkte unvollkommen und undeutlich sehe, so gilt das gleiche um so mehr beim intellektuellen Erkennen.

b. Der Wille kann einen von diesen gleichzeitig im Verstande vorhandenen Gedanken wollen oder daran sein Wohlgefallen haben, wenn dieser Gedanke auch nur eine unvollkommne Erkenntnis des betreffenden Objektes bietet; an den andern Gedanken hingegen braucht er kein Wohlgefallen zu haben.

c. Wenn der Wille an einem Gedanken Wohlgefallen findet, wird dieser Gedanke stärker und intensiver (firmatur et intenditur); wenn er aber kein Wohlgefallen daran hat oder ihn nicht will, wird er schwächer und matter (infirmatur et remittitur). Wenn nämlich ein Agens, das sich aus mehreren Kräften zusammensetzt, mit all denselben gleichzeitig auf ein und dasselbe Objekt einwirkt, so ist die Wirkung intensiver. Wenn aber die Kräfte sich auf verschiedene Objekte zersplittern, so ist der Effekt ein minderer. So verhält es sich mit der Seele. Wenn dieselbe mit all ihren Kräften auf ein und dasselbe Objekt hinzielt, so handelt sie wirksamer, als wenn die einzelnen Seelenkräfte sich mit Verschiedenem beschäftigen. Deshalb wird die Erkenntnis fester, wenn Verstand und Wille sich gleichzeitig dem nämlichen

Objekte zuwenden. Diese Erfahrung kann jeder an sich selbst machen. All unsere Seelenpotenzen wirken kräftiger, wenn der Wille an dem betreffenden Objekt sein Wohlgefallen hat; sind aber die Kräfte geteilt, so ist die Wirkung schwächer. Namentlich wirkt die niedere Kraft vollkommner, wenn die höhere mitwirkt, wenn auch das Mitwirken der höheren gerade nicht notwendig erforderlich ist. Der Wille ist aber höher als der Intellekt, deshalb wirkt der Intellekt vollkommner, wenn der Wille mitwirkt.

Nach diesen Vorbemerkungen stellt jetzt Scotus seine Ansicht auf: Ich sage also, daß neben einer vollkommnen Erkenntnis viele dunklere und unvollkommne im Intellekte sein können, es müßte denn sein, daß jene erste Erkenntnis so vollkommen und aktuell ist, daß sie keine andern Gedanken neben sich duldet. Diesen andern dunkleren und unvollkommnen Gedanken kann nun der Wille, wie es oben im zweiten Satze erörtert wurde, sein Wohlgefallen schenken und zwar jedem beliebigen derselben. Aus dem dritten Satze ergibt sich dann, daß, wenn der Wille sich an einem Gedanken ergötzt, er dadurch denselben stärker und intensiver macht. Jener Gedanke also, der nur schwach und unvollkommen war, wird durch dieses Wohlgefallen vollkommen und intensiv, und so kann der Wille dem Verstand einen Gedanken vorschreiben, und den Verstand auf ihn hinlenken. Wenn aber der Wille einen andern Gedanken will und an dem ersten keine Lust hat, so wird der erste schwach, zurückgeschoben und hört auf zu sein: et sic dicitur voluntas avertere intellectum ab intellectione, wie ja Ähnliches auch auf dem Gebiete des sinnlichen Erkennens vorkommt. — Noch an vielen andern Stellen erörtert Scotus auf gleiche Weise, wie der Wille den Verstand beeinflussen kann. Dies tut er namentlich in der Parallelstelle im kleinern Sentenzenkommentar (Rep. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 13 ff.; tom. 23, 460 f.). Wir gehen darauf nicht ein, weil all diese Stellen nichts Neues bieten.

Überall spricht Scotus nur von der genannten indirekten und mittelbaren Einwirkung des Willens auf den Verstand. Er unterläßt es aber auch nicht, gar oft hinzuzufügen, daß der Wille zum Erkennen gar nicht mitzuwirken braucht und bei den

ersten Gedanken nicht einmal mitwirken kann, weil zwar das Wollen stets ein Erkennen voraussetzt, aber das Erkennen durchaus kein Wollen. Von einer direkten und unmittelbaren Einwirkung des Willens auf das Erkennen handelt Scotus nirgends. Am Schlusse der Abhandlung über die Weise, wie der Erkenntnisakt indirekt vom Willen abhänge, bemerkt er nur: Aliter posset dici, quod voluntas habeat immediatam actionem super intellectum, sed tamen hoc est difficilius (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 12; tom. 13, 462). Ebenso schreibt er in der Parallelstelle (Rep. l. c. n. 16; tom. 23, 222 b): hoc est difficilius videre: schwerer ist einzusehen, wie der Wille unmittelbaren Einfluß auf den Verstand ausüben soll. Auf diese Untersuchung läßt sich Scotus aber nirgends ein. Er scheint vielmehr eine derartige Einwirkung ohne weiteres auszuschließen an all den oben angeführten Stellen, an welchen er den Verstand für die an sich schon genügende Ursache des Erkennens ansieht und dem Willen jede eigentliche Kausalität auf dem Gebiete des Erkennens, d. h. des eigentlichen Fürwahrhaltens, abspricht.

Weil der Wille den Verstand anhalten kann, ein bestimmtes Objekt zu betrachten bezw. von der Betrachtung eines andern Objektes abzustehen, übt er unverkennbar großen Einfluß auf unser Erkennen aus. Deshalb kann auch der Wille als Ursache unsers Erkennens angesehen werden; er kann als eine über dem Erkennen stehende oder höhere Ursache bezeichnet werden, weil er eben dem Verstande befehlen kann, etwas in Erwägung zu ziehen oder nicht; insofern kann er auch als effektive Ursache des Erkennens gelten, weil es wenigstens vielfach oder meistens vom Willen abhängt, ob ein Erkenntnisakt überhaupt zustande kommt oder nicht, fortgesetzt oder abgebrochen, intensiv oder lässig betrieben wird; ja insofern kann der Wille auch totale Ursache des Erkenntnisaktes genannt werden. Bei alledem ist aber der Wille nur die causa aequivoca des Erkennens, d. h. eine solche, welche einem andern Gebiete als dem des Erkennens angehört. Nur der Verstand selbst ist für sich allein die eigentliche Ursache oder die causa univoca des Erkennens, da ja nur der Verstand erkennt, nicht der Wille. Dies

ergibt sich schon daraus, daß wenigstens die ersten Gedanken rein natürlich oder naturnotwendig, ohne alle Mitwirkung des Willens zustande kommen (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, ex latere, n. 16 u. 17; tom. 21, 151 f). Wenn auch der Wille in genannter Weise als höhere Ursache des Erkennens bezeichnet werden kann, so ist er an sich als solcher zum Erkennen nicht notwendig, keine notwendige Ursache desselben (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 11 u. 12; tom. 13, 461): Voluntas est agens superius respectu intellectus, licet non necessario requiratur ad actionem intellectus . . Voluntas enim non est causa necessaria intellectionis. Wenn der Wille eigentliche Ursache eines Aktes des Erkennens oder Glaubens wäre, so könnte er den Verstand glauben machen, daß alle Sterne gleich seien, ohne irgendwelche Beweise dafür vorzubringen; dies geht aber nicht an (Ox. l. 3, dist. 25, qu. 2, n. 2; tom. 15, 211 a): Si voluntas esset causa actus credendi, et proponeretur intellectui astra esse paria, nulla persuasione facta posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria, et hoc nihil est.

Als Resultat der seitherigen Betrachtung ergibt sich wohl evident, daß es nicht beim Willen steht, auf theoretischem Gebiete das Wahre für falsch und das Falsche für wahr zu erklären. Es findet nur die dargelegte mittelbare Einwirkung statt. Diese bezieht sich aber zunächst doch nur auf das Zustandekommen eines Erkenntnisaktes betreffs eines bestimmten Satzes, dann auch auf die stärkere oder schwächere Betrachtung desselben. Insofern wirkt der Wille allerdings auch auf den Assens oder Dissens ein, aber dasjenige, was formell die Zustimmung zu einer Wahrheit gibt bezw. verweigert, ist auch nach Scotus nicht der Wille, sondern der Verstand.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die dem Scotus gemachten Vorwürfe bezüglich des Einflusses des Willens auf die Erkenntnis. Wie bereits im Eingange unserer Abhandlung erwähnt wurde, behaupten Willmann und Erdmann, daß Scotus einen Willensakt, der sich in der Zustimmung zeigt, überall da als erforderlich ansieht, wo die Erkenntnis nicht ex terminis gewiß ist, so

daß auch bei der natürlichen (nicht bloß bei der übernatürlichen) Erkenntnis der Wille zu glauben notwendig ist.

Willmann (a. a. O. S. 510) zitiert als Belegstelle für seine Meinung Rep. Paris. IV, 45, 2, 2. Diese Stelle, nämlich Rep. lib. 4, dist. 45, qu. 2; tom. 24, 556 ff., lehrt aber etwas ganz anderes. In der ganzen langen Quästion handelt Scotus nicht vom Verhältnis des Wollens zum Erkennen, sondern davon, ob die vom Leibe getrennte Seele nach dem Tode noch vorher Unbekanntes erkennen kann. Der Beziehung zwischen Verstand und Willen gedenkt er kaum. Er tut dies nicht in dem mit dem Randnumero 2 bezeichneten Abschnitt, weil es in dieser Quästion eine solche Nummer gar nicht gibt; im Anschluß an die nur 2 Nummern zählende Quästion wird in der zweiten Quästion sofort mit No. 3 begonnen. Er tut es auch nicht in dem unter „Scholium II" stehenden Abschnitte; ich kann in der ganzen Quästion überhaupt keinen Satz finden, welcher einigermaßen für den von Willmann erhobenen Vorwurf in Erwägung gezogen werden könnte.

Besser steht es mit der von Erdmann (a. a. O. S. 418) zitierten Stelle, nämlich „Disp. subt. 9". Die in unsrer Abhandlung öfters erwähnten „Collationes" heißen nämlich auch „Disputationes subtilissimae", und hier stellt Scotus in der Collat. 9; tom. 5, 181 ff. die Frage: Utrum intellectus, circumscripto omni actu voluntatis, possit assentire omni per se scibili: ob der Wille mit Ausschluß eines jeglichen Willensaktes allem, was per se Objekt des Wissens ist, zustimmen könne? Scotus führt zuerst die Meinung anderer auf, daß der Intellekt im Diesseits ohne alle Mitwirkung des Willens zustimmen könne „omni per se scibili", d. h. nach dem Kontexte allem, dessen Termini oder Begriffe genügend bekannt sind, nicht aber „omni scibili in se". Dieses scibile in se ist nach dem Kontexte der Inhalt des geoffenbarten Glaubens, z. B. der Satz, daß in Gott drei Personen sind. Letztere Wahrheiten soll nun der Mensch nach einigen nicht mit bloßem Intellekte für wahr halten können wie das scibile per se, sondern nur mit Zustimmung des Willens. Scotus untersucht nun, ob man wirklich einen Willensakt brauche, um solchen Glaubenswahrheiten beizustimmen; eine Entscheidung trifft

er nicht. Seine ganze Erörterung hat für unsre Aufgabe keine weitere Bedeutung, weil sie sich auf theologischem, nicht auf philosophischem Gebiete bewegt. Davon, daß man, wie Erdmann meint, zum Fürwahrhalten rein natürlicher Sätze noch eines Willensaktes bedürfe, abgesehen von den wenigen Fällen, wo etwas ex terminis gewiß ist, ist in der ganzen Kollation gar keine Rede. Viel eher ist diese Abhandlung ein neuer Beweis, daß Scotus zum Erkennen und Zustimmen durchaus keinen Willensakt für erforderlich hält; die von ihm vorgebrachten Gründe betonen nämlich, daß nicht einmal zur Zustimmung bei übernatürlichen Wahrheiten ein Willensakt notwendig ist.

Dagegen findet sich an einer andern Stelle, die aber weder von Willmann noch von Erdmann zitiert wird, nämlich Super libr. Metaphys. Aristot. l. 2, qu. 1, n. 2; tom. 7, 97 a b, ein scheinbarer Beweis dafür, daß nach Scotus zum Fürwahrhalten der aus den obersten Prinzipien sich ergebenden Konklusionen noch ein Willensakt erforderlich ist, ja sogar bei solchen Sätzen, die man noch als Prinzipien ansehen kann wie den Satz: aus nichts wird nichts. Scotus erörtert hier, daß die ersten Prinzipien von Natur aus allen Menschen so bekannt sind, daß niemand bezüglich derselben irren kann. Er erhebt aber dagegen mit arabischen Philosophen den Einwand: Es ist nicht wahr, daß niemand betreffs der ersten Prinzipien irren könne; die Christen nehmen ja eine Schöpfung der Welt aus nichts an, und damit leugnen sie das Prinzip: aus nichts wird nichts; dies wäre aber ganz unmöglich, wenn alle Menschen von Natur aus die Prinzipien erkennten. Scotus erwidert: Erste Prinzipien, hinsichtlich derer niemand irren kann, sind z. B. die Sätze: es ist unmöglich, daß das nämliche zugleich ist und nicht ist, oder: ein jedes Ganze ist größer als sein Teil. Betreffs dieser kann niemand irren, wohl aber bezüglich solcher Prinzipien, die eigentlich schon mehr Konklusionen aus den obersten Prinzipien sind: talibus enim potest unus homo assentire magis quam alius, inquantum assentire talibus subest imperio voluntatis. Indes will doch Scotus hier wohl nur sagen, daß nicht alle Menschen in gleicher Weise den aus förmlicher Argumentation gewonnenen Konklusionen zustimmen wie den obersten Prinzipien, weil zur

Erkenntnis der obersten Prinzipien keine eigentliche Geistesarbeit notwendig ist. Die obersten Prinzipien sieht jedermann ohne weiteres ein, und zwar, wie Scotus anderswo (Rep. l. 3, dist. 18, qu. 3, n. 12; tom. 23, 398 a) bemerkt, auf das erstemal sofort ebensogut, als wenn er sie hundert Jahre hindurch betrachten würde. Hingegen erfordert die Zustimmung zu manchen Konklusionen ein ernstes Nachdenken und Studium; hier aber kann der Wille zum Erkennen nicht wenig beitragen, indem er den Intellekt zum fortwährenden angestrengten Betrachten der Gründe antreibt. Weil die Prinzipien schon auf den ersten Blick von selbst einleuchten, stimmen, wie Scotus sagt, auch alle Menschen naturgemäß und gleich intensiv bei, dagegen ist die Zustimmung zu den Konklusionen bei den einzelnen Menschen verschieden, mehr oder minder stark, weil hier die Willenstätigkeit in genannter Weise Einfluß hat. Zudem sagt unsre Stelle gar nicht, daß ein Willensakt zum Erkennen hinzukommen muß, um den Mangel an Evidenz zu ersetzen, wie dies bei der Erkenntnis übernatürlicher Wahrheiten der Fall ist. Sie sagt nur, daß der Konsens mehr oder minder stark sein kann und daß dabei der Wille eine Rolle spielt. Scotus weist aber auch hier an unsrer Stelle darauf hin, daß zum Fürwahrhalten der Konklusionen stets Zurückführung derselben auf die obersten Prinzipien nötig ist, indem er den Zusatz macht „inquantum assentire talibus subest imperio voluntatis, visa connexione istorum ad prima principia". Übrigens lehrt Scotus, wie wir gesehen haben, zu oft und zu deutlich, daß der Intellekt naturnotwendig, nicht frei erkennt, daß derselbe, nicht aber der Wille, die eigentliche Ursache des Zustimmens ist, daß ferner der Intellekt nicht irren könne betreffs der durch diskursives Denken sich ergebenden Konklusionen, als daß die eben erörterte Stelle eine Gegeninstanz bilden könnte. — Hier sei nur noch kurz hingewiesen auf Rep. Prolog. qu. 2, n. 14; tom. 22, 41 a, wo Scotus erklärt, daß, während man beim (übernatürlichen) Glauben auch von einem Willensakt abhängt, in Bezug auf Wissen niemand, der vollkommen erkennt, von einem Willensakt abhängig ist, weil das Objekt naturnotwendig den Intellekt zum Einsehen nötigt, bevor noch der Wille in Tätigkeit tritt: „Nullum (Nullus?) sciens perfecte

in sciendo dependet ab actu voluntatis, quia prius naturaliter obiectum necessitat intellectum ad intelligendum quam voluntas sit in actu; sed credens in credendo dependet ab actu voluntatis." Diese Stelle sagt genau das Gegenteil von dem, was Willmann (S. 510) als Lehre des Scotus ausgibt, wenn er diesem die Ansicht beilegt, daß nicht bloß beim Glauben an die übernatürlichen Wahrheiten, sondern auch zum Vollzug der Erkenntnis überhaupt ein Willensakt notwendig sei, der sich in der Zustimmung zeige.

Auch Siebeck (Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik, Bd. 95 (1889), S. 248 f.) bezeichnet als Ansicht des Scotus: „Überhaupt kommt kein Denkakt wirklich zustande ohne die Zustimmung zu dem Inhalte des Gedachten, die immer das Hinzutreten eines Willensaktes zu dem Erkenntnisprozesse bezeichnet." Für seine Behauptung zitiert Siebeck „Opp. XI. 894, 4", d. h. den 11. Band der alten Waddingschen Ausgabe, oder Rep. l. 4. dist. 49. qu. 2. n. 4; tom. 24 (der neuen Pariser Ausgabe), 621 f. Daselbst steht aber etwas ganz anderes als Siebeck meint. Scotus handelt hier gar nicht vom Verhältnis des Willens zum Erkenntnisakt, d. h. nicht von der Zustimmung des Willens zum Wahren, sondern darüber, ob das Erkennen oder Wollen unmittelbarer mit dem letzten Endziele, mit Gott verbindet, ob die himmlische Seligkeit im Erkennen oder Wollen (Lieben) Gottes besteht. Thomas sagt, sie bestehe im Erkennen, weil das Erkennen unmittelbar mit Gott verbinde, Scotus sagt hingegen, sie bestehe im Wollen, weil das Wollen unmittelbarer mit dem letzten Endziele verbinde als das Erkennen u. s. w. Auf das Weitere näher einzugehen ist hier nicht der Platz. Es sei nur darauf hingewiesen, daß auch hier Scotus hervorhebt, das Wollen sei nicht wegen des Erkennens, sondern umgekehrt das Erkennen wegen des Wollens: Quaero igitur tunc, an secundum rectam rationem voluntas vult illud suum velle propter intelligere vel propter velle? . . Igitur velle est propter velle et non propter intelligere; igitur velle habet magis rationem voliti quam intelligere, et per consequens recta ratione plus debet velle suum velle quam suum intelligere [1]). Es kann sich hier höchstens darum

[1]) Ebenso Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, n. 4; tom. 21, 97 b.

handeln, ob das Wollen motiviert sein muß, oder allenfalls darum, ob der Wille den Vorrang vor dem Erkennen hat; doch davon wird erst später die Rede sein.

Siebeck (a. a. O. Band 112 (1898), S. 182) schreibt auch über die Willenslehre des Scotus: „Hinsichtlich der Änderung seiner Richtung ist der Wille demnach abhängig von der Änderung der Motive. Das Vergleichen der Objekte oder Motive liegt dabei schon im Wesen des Willens selbst und kann somit ohne die Inanspruchnahme der analysierenden und kombinierenden Tätigkeit des Intellektes erfolgen." Dafür zitiert er Ox. l. 2. dist. 6. qu. 2 (muß heißen qu. 1), n. 6; tom. 12, 337 a: Voluntas est vis collativa sicut intellectus. Siebeck scheint indes doch zu irren, wenn er meint, daß nach Scotus der Wille Vergleichungen anstellen kann, ohne der vorleuchtenden Tätigkeit des Intellektes zu bedürfen. Um diese Behauptung zu erhärten, wollen wir näher auf die zitierte Stelle und auf einige andere ähnlich lautende eingehen. An all diesen Stellen ist nicht die Rede davon, daß der Wille vom Intellekt beim Vergleichen der Objekte oder Motive unabhängig wäre. Darüber handelt Scotus gar nicht. Er will nur ausdrücken, daß, wie der Verstand die erkannten Objekte miteinander in Beziehung bringen kann, so auch der Wille die gewollten Objekte. Auch der Wille kann zwischen dem Gewollten eine Relation, Komplexion, oder, wie Scotus auch sagt, eine Kollation herstellen; insofern kann der Wille, ähnlich wie der Verstand, konferieren, komparieren und ist eine kollative Potenz, jedoch nur unter Voraussetzung der entsprechenden Verstandestätigkeit. Dies ergibt sich aus der Betrachtung der einzelnen Stellen.

Nehmen wir zuerst die von Siebeck angeführte Stelle. In der genannten Quästion (tom. 12, 333 ff.) erörtert Scotus die Frage, ob der böse Engel die Gleichheit mit Gott anstreben konnte, ob also der Teufel dadurch sündigte, daß er Gott gleich sein wollte. Thomas (S. th. 1, qu. 63, art. 3) gibt zu, daß der (böse) Engel zwar eine ihm gleichsam rechtlich gebührende Ähnlichkeit mit Gott anstrebte, aber nicht die volle Gleichheit (aequiparantia) mit Gott; der (böse) Engel erkannte nämlich, daß es für ihn unmöglich, ein Widerspruch sei, Gott vollständig

gleich zu sein; das sich Widersprechende hat aber kein wahres Sein, daher kann es auch nicht Objekt des Wollens sein, und der (böse) Engel konnte nicht die förmliche Gleichheit mit Gott anstreben (vgl. Scotus a. a. O. 333 f.). Diesen Grund läßt nun Scotus nicht gelten (n. 5 u. 6, 336 f.). Er unterscheidet zwischen einem doppelten Erkennen und doppelten Wollen, nämlich zwischen dem absoluten und dem komparativen. Das absolute Erkennen geht auf irgend ein Erkenntnisobjekt für sich allein, das komparative stellt Beziehungen her zwischen allen beliebigen Erkenntnisobjekten, mögliche und unmögliche. So gibt es auch ein absolutes Wollen, das einfachhin irgend ein einfaches Objekt anstrebt, und ein komparatives Wollen, welches jedes beliebige Begehrungsobjekt mit jedem andern vergleichen kann, selbst wenn in dieser Vergleichung oder Beziehung ein Widerspruch enthalten ist: Aliqua est comparativa (volitio), et ita potest comparare quodcumque volibile simplex ad quodcumque, licet in illa comparatione includatur contradictio. Was Scotus damit meint, ersehen wir deutlicher aus der Parallelstelle im kleineren Sentenzenkommentar (Rep. I. 2, dist. 6, qu. 2, n. 6; tom. 22, 616 a), wo er denselben Einwand bespricht und ebenfalls sagt: Voluntas est vis collativa sicut intellectus. Er schreibt hier: Wenn der Intellekt (des Engels) die höchste Seligkeit, d. h. Gott, ins Auge faßt (apprehendit), so begeht er noch keinen Fehler (non errat); ebenso begeht er noch keinen Fehler, wenn er seine (des Engels) Wesenheit und Natur ins Auge faßt. Wenn aber der Intellekt eine Komplexion bildet, indem er die höchste Seligkeit, die doch nur Gott zukommen kann, der Natur des Engels zuspricht, so stellt er eine Verbindung her, die in sich unmöglich ist, und damit begeht er einen Fehler. Auf gleiche Weise macht auch der Wille keinen Fehler, wenn er die höchste Seligkeit liebt; ebensowenig, wenn er sich selbst liebt; denn auch er ist etwas Gutes. Dann kann aber auch der Wille des Engels dieses letztere Gut (d. h. sich selbst, die Natur des Engels) in Verbindung bringen (conferre) mit jenem Gute (mit der höchsten Seligkeit), kann also die höchste Seligkeit lieben und wollen für sich selbst, den Engel, und hiemit begeht er einen Fehler und sündigt. Wenn man aber sagt: der nicht fehlende Intellekt zeigt dem

Willen etwas Gutes, so sage ich: das ist wahr, denn der Intellekt zeigt dem Willen schon jene Komplexion, indem er die höchste Seligkeit mit dem Wesen des Engels vereinigt; aber die Teile dieses Komplexes zeigt er dem Willen als dieses und jenes Gut, und darin fehlt er nicht. Hierauf begehrt dann der Wille dieses Gut für jenes Gut, dem es doch nicht zukommen kann. — Wir sehen, daß Scotus hier in keiner Weise einer Unabhängigkeit des Willens vom Intellekte das Wort redet. Er sagt nur, daß, wie der Verstand in seiner Weise Beziehungen zwischen Erkenntnisobjekten herstellen kann, so auch der Wille in seiner Weise zwischen Objekten des Wollens; er hebt hervor, daß beide Seelenkräfte Objekte miteinander verbinden können, die an sich inkompatibel sind, also unmögliche Objekte auf ihrem Gebiete schaffen können. Insofern ist auch der Wille eine vis collativa wie der Verstand. Daß aber der Verstand dem Willen voranleuchten und ihm die Objekte des Wollens zeigen und anbieten muß, erklärt Scotus auch hier ausdrücklich: „Cum dicitur: intellectus non errans ostendit bonum voluntati, dico, quod verum est, quia intellectus iam ostendit voluntati illud complexum, uniendo summam beatitudinem essentiae Angeli, sed partes huius complexi ostendit ut hoc bonum et illud, et ibi non errat, et tunc voluntas appetit hoc bonum illi bono, cui non potest competere.“ Der Wille approbiert also nur eine vom Verstande bereits geschaffene Kombination, schafft aus sich selbst allein ohne den Verstand keine Komplexion, er hebt nur das vom Verstand Geschaffene in seine eigene Machtsphäre, und dadurch stellt er allerdings eine Beziehung her, welche der Verstand nicht zustande bringen kann, nämlich eine Willensbeziehung. — Auf diese Beziehungen werden wir später zurückkommen bei Beantwortung eines andern von Siebeck erhobenen Einwandes.

Ähnlich verhält es sich mit den andern diesbezüglichen von Siebeck nicht zitierten Stellen. Ox. l. 1, dist. 45, n. 4; tom. 10, 758a schreibt Scotus: Certum est, quod voluntas est talis potentia collativa et comparativa ita bene sicut potentia intellectiva, et ideo certum est, quod utraque istarum potentiarum potest obiectum suum comparare et in obiecto suo causare relationem. Auch hier sagt Scotus nur, daß der Wille die Objekte

des Wollens miteinander in Beziehung bringen und so eine Relation herstellen kann, wie der Verstand zwischen den Erkenntnisobjekten, und daß der Wille insofern eine kollative und komparative Potenz ist wie der Verstand. Dies gilt auch von Gott, wie im vorhergehenden No. 4, p. 757 erörtert wird. Das Nähere gehört nicht hieher. Nur sei bemerkt, daß Scotus auch an dieser Stelle betont, daß dasjenige auf keine Weise gewollt sein kann, was nicht vorher erkannt wurde, und daß dies auch vom göttlichen Wollen gilt: „Nullo modo esset volitum nisi quia prius fuit intellectum." — An einer andern Stelle, nämlich Ox. l. 3, dist. 33, n. 9; tom. 15, 446 b, nennt Scotus den Willen kollativ im eigentlichen Sinne, weil er als rationelles Begehren die Mittel auf einen vernunftgemäßen Zweck beziehen kann, während das sinnliche Begehren als irrational dieses nicht vermag: Magis etiam potest voluntas referre ad finem consonum rationi rectae quam appetitus sensitivus, quia voluntas est proprie appetitus rationalis et ita proprie collativa ad finem, quem ratio ostendit . . proprie enim conferre non conceditur appetitui sensitivo vel cuicumque sensui sicut voluntati et intellectui. Auch hier sagt Scotus wiederum, daß die Vernunft dem Willen das Ziel zeigt und daß das Ziel der Vernunft entsprechen muß. — Ebenso spricht Scotus in Quodlib. qu. 17, n. 3—4; tom. 26, 205 von Relationen (comparatio, comparare), die der Wille verursacht, indem er das Gewollte auf den Zweck bezieht.

Aus dem Gesagten ergibt sich wohl zur Genüge, daß Scotus nicht in dem Sinne dem Willen eine analysierende, vergleichende und kombinierende Fähigkeit zuschreibt, wie sie dem Verstande zukommt.

Ebenso erhellt aus der gesamten seitherigen Betrachtung, daß Otto Baumgarten-Crusius (De theologia Scoti, Jena 1826, p. 13 Nota) die Lehre des Scotus vollständig ungenügend und zum guten Teil ganz falsch wiedergibt, wenn er schreibt, daß nach Scotus der Verstand in jeder Hinsicht vom Willen bewegt werde (intellectum undique moveri a voluntate).

II. Thesis.

Scotus lehrt nicht, daß auf praktischem Gebiete der Wille eine Entscheidung treffen könne über die Güte oder Schlechtigkeit, Erlaubtheit oder Unerlaubtheit, Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung. Er lehrt vielmehr klar das Gegenteil.

1. Auch auf praktischem Gebiete gilt im allgemeinen das oben betreffs der theoretischen Wahrheiten Gesagte.

Auch hier muß die Erkenntnis dem Wollen vorhergehen (Ox. Prol. qu. 4, n. 14; tom. 8, 234): Dico, quod praxim necessario naturaliter praecedit aliqua cognitio. Wie die theoretischen Prinzipien aus sich selbst bekannt sind, sobald man nur ihre Termini oder Begriffe anschaut, so leuchten auch die praktischen Prinzipien (z. B. das oberste praktische Prinzip (Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 10; tom. 20, 426 b), daß man Gott lieben müsse) gleichsam von selbst ein; auch sie bilden ein genügendes Motiv zur Zustimmung und zwar zur naturnotwendigen Zustimmung; der Wille, dessen Akt ja erst später erfolgt, kann diese Zustimmung nicht verhindern (Ox. l. 2, dist. 7, n. 27; tom. 12, 407 b): Sicut principia speculabilia sunt vera ex terminis, ita et principia operabilia, et per consequens intellectus, qui potest concipere quidditates terminorum primi principii practici et illos componere, habet sufficiens motivum et per modum naturae movens ad assentiendum illi principio; ergo per voluntatem, cuius actus est posterior, non potest impediri. Ebenso heißt es bei Scotus in der Parallelstelle im kleinen Sentenzenkommentar (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 28; tom. 22, 637 a), daß der Intellekt nicht so sehr verblendet werden kann, daß er irrt betreffs der ersten praktischen Prinzipien, weil diese bekannt sind, sobald die Begriffe bekannt sind; ebenso müsse der Intellekt notwendig denjenigen Konklusionen zustimmen, die, wie er sieht, notwendig und evident aus diesen Prinzipien sich ergeben, so daß er hieran nicht zweifeln kann: Non potest esse intellectus ita excaecatus, quod erret circa prima principia practica, quia ipsa sunt

nota notis terminis; igitur evidens est unio terminorum notis terminis; igitur non potest esse intellectus hominis ita excaecatus, quin visa habitudine evidenti ad conclusionem, quae potest demonstrative sequi, sibi assentiat. Nam quaecumque possunt deduci demonstrative, ita evidenter videntur visis principiis clarere, quod non potest intellectus dubitare. Auf gleiche Weise hebt der Doctor subtilis in Ox. l. 3. dist. 36, n. 12; tom. 15, 630 f. hervor, daß, wie auf theoretischem Gebiete, so auch auf praktischem der Verstand notwendig den ersten Prinzipien und den auf syllogistische Weise daraus abgeleiteten Folgerungen zustimmen müsse; es sei unmöglich, daß der Wille den Verstand hierin irreführe; auf keine Weise könne der Verstand so verblendet werden, daß er irrt.

Jedoch ist nach Scotus wohl zu unterscheiden zwischen notwendigen und kontingenten praktischen Wahrheiten. Die notwendigen ergeben sich aus der Natur der Sache selbst, aus dem Naturgesetze, hängen von keinem Willen, weder dem göttlichen noch dem menschlichen, ab, so wenig wie die theoretischen Wahrheiten (Ox. Prolog. qu. 4, n. 13; tom. 8, 230 a): Veritas principii practici necessarii non dependet a voluntate magis quam speculativi, nec conclusiones necessario illatae ex tali principio. In No. 15, pag. 235 a hingegen spricht Scotus von kontingenten praktischen Wahrheiten, welche von einem Willen ausgehen. Es sind damit speziell die positiven göttlichen Gesetze gemeint, die nicht streng naturrechtlich sind, z. B. die Speisegesetze der Israeliten. Hier bestimmt der Wille, nicht zunächst der Verstand, was erlaubt oder unerlaubt ist. Auf praktischem Gebiete kommt es also vor, daß das Wissen um eine Wahrheit (oder besser gesagt: eines Gesetzes) wesentlich auch vom Willen, nämlich vom Willen des Gesetzgebers, abhängt, was hingegen bei theoretischen Wahrheiten nicht der Fall sein kann. Wenn deshalb Scotus schreibt, daß das Wissen, wenigstens das spekulative, nicht wesentlich vom Willen abhängt, sondern dem Willen vorangeht (Ox. l. 3, d. 24, n. 10; tom. 15, 42 a), so gibt er noch nicht zu, daß alle praktischen Wahrheiten vom Willen abhängen. Er will nur darauf hinweisen, daß, während auf theoretischem Gebiete nur der Verstand, nicht

der Wille, bestimmt, was wahr oder falsch ist, auf praktischem Gebiete bei rein positiven, nicht naturrechtlichen, Gesetzen auch der Wille in Frage kommt, oder daß der Wille Handlungen, die an sich indifferent sind, gebietet oder verbietet und somit erlaubt oder unerlaubt macht. (Vgl. das gegen das Ende unsrer Abhandlung über das Wollen Gottes Gesagte.) Keineswegs will Scotus lehren, der Wille könne bewirken, daß dasjenige, was an sich schon bös und unrecht ist, durch den Willen für gut oder recht erklärt werden kann. Dies ergibt sich schon aus dem Umstande, daß er wiederholt ausdrücklich bemerkt, der Wille könne den Verstand nicht in die Irre führen betreffs der Erkenntnis der obersten praktischen Prinzipien und der daraus abgeleiteten Folgerungen; es erhellt auch besonders aus dem Nachstehenden.

2. Die moralische Güte einer Handlung verlangt notwendig richtige Erkenntnis.

Diese Wahrheit trägt Scotus an sehr vielen Stellen vor, z. B. Ox. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 12 ff.; tom. 10, 67 ff.: Die sittliche Güte verlangt die Integrität aller Bedingungen sowohl des Aktes (Objektes) als auch der Umstände, hauptsächlich aber, daß die Bedingungen dem Akte einfachhin so zukommen, wie es die richtige Erkenntnis diktiert (recta ratio dictat). Deshalb ist zur Güte eines sittlichen Aktes notwendig, daß ihm das Diktamen der richtigen Erkenntnis vorhergeht. Diesem richtigen Diktamen muß der Akt konform sein wie das Gemessene dem Maß. No. 14, pag. 68 a lesen wir: Einem Akte sittliche Güte zusprechen bedeutet ebensoviel, als ihm die Übereinstimmung mit der richtigen Erkenntnis zusprechen, und diese Eigenschaft gibt ihm die Tugend der Klugheit (prudentia). Diese Tugend der Klugheit bestimmt Scotus (Ox. l. 3, dist. 33, n. 5; tom. 15, 442 a) als intellektiven Habitus zum richtig Urteilen, der aus häufig gesetzten Erkenntnisakten gewonnen wurde. Wie er (l. c. n. 19, pag. 455) weiterhin sagt, ist diese Klugheit gewissermaßen die Regel der andern Tugenden, weil sie denselben vorhergeht. Es handelt absolut niemand lasterhaft oder tugendhaft, wenn er nicht mit Überlegung handelt (n. 23, pag. 457 b): Absolute nullus vitiose vel virtuose agit, nisi agat ex deliberatione. An sich ist zum gut Handeln und gut Wählen freilich noch nicht der Habitus

oder die Gewohnheit im richtig Urteilen erforderlich, es genügt ein einfacher erstmaliger Erkenntnisakt. Vorhergehende Erkenntnis und Überlegung darf aber nie gänzlich fehlen; auch der Tugendhafte, dem das gut Handeln zur zweiten Natur geworden ist, handelt nicht ganz ohne Überlegung, wenn er auch noch so rasch oder plötzlich handelt. – Noch an gar vielen andern Orten legt Scotus dar, daß ohne richtige Erkenntnis keine gute Wahl möglich ist, und daß die ratio recta dictat, was zu tun oder zu lassen sei, oder daß die Tugend der richtigen Erkenntnis (rectae rationi) konform sein müsse. Der Kürze halber gebe ich nur Band und Seite einiger Stellen an, z. B. 5, 153 f.; 15, 605, 650, 654 f., 675. Noch sei kurz bemerkt, daß Scotus dabei sich auf Aristoteles (Ethica Nicomach. lib. 6. capp. 1, 5, 13 etc. 1138 b, 1140 a, 1140 b, 1144 b etc.) stützt, den er auch sehr häufig ausdrücklich zitiert. Ob Scotus die Lehre des Aristoteles hiebei richtig auffaßt und wiedergibt, ist in unsrer Abhandlung nicht zu untersuchen.

Über den scotistischen Tugendbegriff, über die Beziehung des Verstandes und Willens zu diesem Begriffe findet sich bei Siebeck (a. a. O. 95, 250) manches weniger Genaue [1]). Siebeck schreibt: „Bei so entschiedener Unterordnung des Intellekts unter den Willen konnte Duns Scotus auch die von Aristoteles her überlieferte Ansicht vom Wesen der Tugend nicht mehr anerkennen. Er sucht ihren Grund in erster Linie nicht mehr in der Einsicht und dem Verhältnis zum Begehren, sondern in der normalen Beschaffenheit des gewohnheitsmäßigen (vernünftigen) Wollens. Die Tugend ist ihm ein habitus, aber ein solcher, welcher sich auf die Art und Weise der Entschließung bezieht; Wählen aber ist Sache des Willens. Gegenüber der thomistischen Definition der Tugend (als habitus electivus secundum rationem rectam) führt er aus, daß Mäßigung und Lenkung der sinnlichen Triebe durch vernünftige Einsicht bereits eine normale Richtung und Betätigung des Willens voraussetze, weil der sinnliche Trieb nicht von sich selbst aus sich auf andre (nämlich normale) Objekte zu richten vermöge. Die Tugend sei daher vielmehr auf-

[1]) Vgl. auch M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900, p. 319 n. c.

zufassen als die zur Gewöhnung und Fertigkeit gewordene richtige Neigung in der höheren (intellektiven) Art des Begehrens, die erst in zweiter Linie durch ihre Einwirkung auf die Sinnlichkeit auch in dieser normale Habitus begründe." Siebeck zitiert Ox. III, 23, 1, 9 u. Opp. XI, 1, 544 f. Betreffs der ersten Stelle liegt wohl ein Druckfehler vor; denn in der 23. Distinktion handelt Scotus nur vom Assens zum übernatürlichen Glauben, nicht vom Begriff der Tugend; es kann nur die 33. Distinktion gemeint sein. An der zweiten Stelle (Opp. XI, 1. 544 f. der ersten Waddingschen Ausgabe) findet sich Rep. l. 3, dist. 33. Diese Distinktion in Rep. ist indes nicht das Werk des Scotus selbst, sondern später von einem unbekannten Scotisten aus dem echten Opus Oxoniense zusammengetragen worden [1]). Übrigens stimmt diese unechte Distinktion in Rep. wesentlich mit der echten Parallelstelle in Ox. l. 3, dist. 33 überein. Betrachten wir nun diese echte Stelle, also Ox. l. 3, dist. 33, qu. un.; tom. 15, 438 ff. Scotus stellt hier die Frage, ob die sittlichen Tugenden ihren Sitz im Willen als ihrem Subjekte haben. In n. 2. bejaht er diese Frage mit der Begründung: „Die Tugend ist gemäß ihrer Definition bei Aristoteles [2]) ein habitus electivus, Wählen aber ist ein Akt des Willens oder der Vernunft, es ist nämlich ein Begehren mit Wahl oder Freiheit (est enim appetitus consiliativus) [3]); dies aber gehört zum Willen, welcher wirkt unter Voraussetzung der Vernunfterkenntnis (praesupposita cognitione rationis); ein Habitus aber gehört zu jener Potenz, mit welcher seine Tätigkeit als solche per se geschieht: also kommt der sittliche Habitus per se dem Willen zu oder hat seinen Sitz im Willen." Wie wir sehen, handelt hier Scotus gar nicht davon, ob die Tugend der Einsicht oder dem Willen zukommt in dem Sinne, wie Siebeck meint; er lehrt nur, daß die Tugend ihren Sitz im Willen hat, daß sie insofern ein habitus electivus ist, jedoch so, daß dabei stets Vernunfterkenntnis mitwirkt. Wir haben hier genau die Definition der Tugend, welche Siebeck als aristotelisch

[1]) Vgl. die Zensur Waddings in tom. 22, p. 2 s.

[2]) Vgl. Ethica Nicomach. l. 2, c. 6; 1106 b, 36.

[3]) Scotus zitiert zwar „6 Ethic."; er hat aber jedenfalls l. 3, c. 2, 1111 b, 6 im Auge, wo Aristoteles schreibt: *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται.*

und thomistisch bezeichnet: Thomas nennt die Tugend im Anschluß an Aristoteles einen habitus electivus secundum rationem rectam (S. th. p. 3, qu. 85, art. 1), und Scotus nennt sie ebenfalls mit ausdrücklicher Zitation des Aristoteles einen habitus electivus praesupposita cognitione rationis. Ja, anderswo (nämlich Ox. lib. 3, dist. 36, n. 16; tom. 15, 649 b) definiert er die Tugend genau mit den nämlichen Worten wie Thomas: „In definitione virtutis cadit, quod sit habitus electivus secundum rectam rationem." Noch an manchen andern Stellen gebraucht er ähnliche Ausdrücke, z. B. Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 10; tom. 20, 426 b: „Virtus moralis vel habitus inclinans concorditer conclusioni practici syllogismi." Die Tugend ist also ein Habitus, der den Willen geneigt macht entsprechend den Folgerungen des praktischen Erkennens. In der Collat. 3, n. 6; tom. 5, 153 b lesen wir: Electio virtuosa in voluntate includit ad rationem respectum et ad actum prudentiae; omnis enim operatio virtuosa est dictata a recta ratione, sicut patet ex definitione virtutis. Ähnlich in der 6. Kollation n. 10; tom. 5, 163 f. Es wird hier hinzugefügt, daß Akte der Mäßigkeit oder Gerechtigkeit, die an sich einen tugendhaften Habitus begründen würden, sofern sie der Regel der Vernunft gemäß wären, diesen Habitus nicht erzeugen können und somit nicht tugendhaft werden, wenn sie nicht dieser Regel konform sind, sondern aus andern Motiven, etwa aus Furcht, gesetzt werden, mögen sie an sich auch noch so intensiv sein und an sich einen Habitus bilden; dieser Habitus ist keine Tugend: Nam ex hoc dicitur virtuosus actus, quia est conformis suae regulae, quae est prudentia, scil. intellectui; quantumcumque enim aliquis eliciat actus temperantiae aut fortitudinis, qui secundum regulam rectae rationis nati essent generare habitum virtutis, si non sint conformes suae regulae, sed eliciantur ex timore aut ex alia causa non virtuosa, nunquam generabunt temperantiam aut fortitudinem nec dicuntur actus virtuosi; quamvis enim ex illis actibus naturaliter derelinquatur quaedam qualitas absoluta, non tamen dicetur virtus, quia non est conformis suae regulae, scil. rectae rationi, scil. habitui prudentiae; et virtus moralis formaliter dicit respectum ad regulam suam scil. rectam rationem, ut patet ex definitione virtutis. —

Doch kehren wir zurück zu unsrer von Siebeck angeführten Stelle. Hier kann nur zugestanden werden, daß nach Scotus die Tugend ihrem eigentlichen Wesen nach dem Willen zukommt, weil sie ihrem Begriffe gemäß ein Wählen oder Wollen einschließt; ebenso muß eingeräumt werden, daß sie somit in erster Linie nicht ein intellektiver Habitus ist, nicht in der Einsicht beruht. Nicht aber hat die Tugend, wie Siebeck meint, in der normalen Beschaffenheit des gewohnheitsmäßigen Wollens ihren eigentlichen Grund. Nur so viel trifft zu, daß nach Scotus der Habitus der sittlichen Tugend durch öfters gesetzte tugendhafte vernunftgemäße Willensakte erlangt wird, und daß infolgedessen der Tugendhafte vor jedem einzelnen Akte weniger mehr zu überlegen braucht, weil er sich durch das häufige tugendhafte Handeln eine Fertigkeit und Gewohnheit angeeignet hat (vgl. unsre Quästion, n. 12, p. 447 b). Das gewohnheitsmäßige Wollen bringt der Habitus, die Übung mit sich, nicht die ebenfalls zum Tugendbegriffe gehörige electio oder Wahlfreiheit. — Wenn Scotus (n. 9) ausführt, daß Mäßigung und Lenkung der sinnlichen Triebe durch vernünftige Einsicht bereits eine normale Richtung und Betätigung des Willens voraussetze, so tut er dies nicht, wie Siebeck schreibt, im Gegensatze zur thomistischen Definition der Tugend als habitus electivus secundum rationem rectam, sondern aus einem ganz andern Grunde. Scotus schreibt dies im Gegensatze zu den Worten des Thomas [1]), daß die sittlichen Tugenden ihren Sitz nicht im Willen, sondern im niedern oder sinnlichen Begehrungsvermögen haben. Dem gegenüber setzt nun Scotus auseinander, die sittlichen Tugenden können nicht im sinnlichen Begehrungsvermögen ihren Sitz haben, da die Mäßigung und Beherrschung der sinnlichen Triebe verlangt, daß diese Tugenden dem Willen zukommen, weil gerade der Wille vermittelst dieser Tugenden jene Triebe am besten im Zaum halten kann u. s. w.

[1]) Vgl. Thomas Sentent. l. 3, dist. 33, qu. 2, art. 4, ad 4: In voluntate non potest esse virtus moralis etc. Vgl. jedoch S. th. 1, 2, qu. 50, art. 5, wo er erklärt: ergo voluntas est subiectum alicuius habitus.

3. Die Synderesis und das Gewissen haben ihren Sitz nicht im Willen, sondern im Intellekt.

Die Synderesis, mit der sich auch die übrigen Scholastiker beschäftigen, bestimmt Scotus als habitus primorum principiorum agibilium. Diesen habitus der obersten praktischen Prinzipien verlegt er im Gegensatz zu Heinrich von Gent[1]) nicht in den Willen, sondern in den Intellekt. Der Intellekt hat per se Kenntnis nicht bloß von den theoretischen Prinzipien, sondern auch von den praktischen; auch diese leuchten ein, sobald die Begriffe bekannt sind; sie sind die ersten an sich und entsprechen dem Naturgesetze. Deshalb kann auch das Subjekt dieser ersten praktischen Prinzipien, gerade so wie bei den theoretischen, nicht der Wille, sondern nur der Intellekt sein. (Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 5 u. 4; tom. 23, 204 f.; ebenso l. c. Ox. n. 2 ff.; tom. 13, 410 ff.)

Das Gewissen (conscientia) verhält sich zur Synderesis wie die Konklusionen zu den obersten Prinzipien. Es hat deshalb ebenfalls seinen Sitz im Verstand, nicht im Willen. Wie der praktische Verstand den praktischen Prinzipien zustimmt, so stimmt er auch den praktischen Konklusionen zu, die, wie er sieht, daraus notwendig folgen. Deshalb ist jener Assens, wenn er wirklich ein demonstrativer ist oder auf notwendigen Gründen beruht, dazu bestimmt und geeignet, die Wahl zu regeln. Da nun das Diktamen des Gewissens der Wahl vorhergeht, so kann das Gewissen nicht im Willen seinen Sitz haben (l. c. Rep. n. 6, pag. 205 a). Deshalb sage ich, daß das Gewissen im Intellekt seinen Sitz hat. Wenn es aktuell ist, ist es ein aktuelles Diktamen; wenn es habituell ist, ein habituelles, und somit nimmt es teil am richtigen Wissen. Deshalb gebe ich allgemein zu, daß, wer unter gleichen Verhältnissen ein größeres aktuelles Wissen hat, ein größeres Gewissen hat (habet maiorem conscientiam) l. c. n. 7, pag. 206 a; (ähnlich Ox. l. c. pag. 410 ff.).

4. „Die Bosheit im Willen kann im Intellekt keine Unwissenheit erzeugen."

Diesen Satz finden wir Collat. 4, n. 1; tom. 5, 154 a. Es

[1]) Quodlibeta, quodlib. 1, qu. 18 (Ascensii, 1518, fol. 18 a).

kann nicht einmal behauptet werden, daß dann, wenn im Willen tief eingewurzelte Bosheit sitzt, auch in der Vernunft ein irriges Diktamen vorhanden sein muß. Nicht die Bosheit, nicht der schlechte Wille, sondern Trugschlüsse sind die eigentliche Ursache, die den Irrtum bewirken, und zwar naturnotwendig, nicht frei, weil ja der Intellekt naturnotwendig wirkt (n. 2, 154 b): Dictamen erroneum causatur in intellectu per paralogismum: nam per paralogismum sufficienter et necessario per modum naturae causatur error in ratione; ergo nullus error causatur in intellectu a voluntate mala.

Aus diesem Grunde kann auch Bosheit und Verstocktheit des Willens nicht an sich oder direkt den Verstand verblenden, sondern nur indirekt.

Scotus schreibt nämlich (Ox. l. 3, dist. 36, n. 12 ff.; tom. 15, 630 f.): Die schlechte Wahl kann den Verstand nicht so verblenden, daß er irrt betreffs dessen, was zu tun ist (circa agibilia). Dies beweise ich folgendermaßen: Die Termini sind die totale Ursache der Erkenntnis des ersten Prinzipes, wie auf spekulativem Gebiete, so auch auf praktischem, und die syllogistische Form ist evident einem jeden Intellekte. Dies ergibt sich aus der Definition des vollkommenen Syllogismus. Wenn deshalb die Termini richtig aufgefaßt und verbunden sind und die syllogistische Ableitung richtig stattgefunden hat, so muß der Intellekt notwendig den daraus sich ergebenden Konklusionen beistimmen. Es ist deshalb unmöglich, daß der Wille den Verstand bei Betrachtung der Prinzipien in die Irre führe oder daß eine derartige syllogistische Deduktion irre betreffs der so gewonnenen Konklusionen und noch viel weniger betreffs der Prinzipien selbst. Auf keine Weise wird also der Verstand so verblendet, daß er irrt. Der Wille verblendet den Verstand nur dadurch, daß er ihn von der Betrachtung des Rechten abführt. Ein solches Abziehen ist aber noch kein eigentliches Verblenden.

Die Art und Weise, wie der Wille den Verstand verblendet, gibt Scotus im folgenden (n. 14, 640 f.) noch näher an: Die Verblendung kann auf zweifache Weise geschehen, nämlich privative und positive: Privative, falls der Wille den Verstand von der Betrachtung des Richtigen abzieht. Wenn nämlich der

Wille das Gegenteil von dem wählt, was die richtige Einsicht diktiert, so erlaubt er dem Verstande nicht, lange bei dem richtigen Diktamen stehen zu bleiben, sondern wendet ihn davon ab und wendet ihn hin zur Betrachtung der Gründe fürs Gegenteil, sofern es dafür sophistische oder probable Gründe gibt. Wenigstens wendet er ihn hin zur Betrachtung von etwas anderem, das hierauf Bezug hat, damit das aktuelle Mißfallen und die Gewissensbisse, die sich aus der Wahl des Gegenteils von dem ergeben, was das Gewissen diktiert, nicht lange währen. Positive aber findet die Verblendung durch den Willen folgendermaßen statt: Wenn der Wille in richtiger Wahl sein Ziel (die himmlische Glückseligkeit) erwählt hat, so befiehlt er dem Verstande, dasjenige zu betrachten, was notwendig ist, um dieses Ziel zu erreichen; wenn dann der Verstand die Mittel aufsucht, die für jenes richtige Endziel bestimmt sind, so erzeugt er dadurch in sich (nach und nach) den Habitus der Klugheit. . . . Wählt der Wille aber das schlechte Endziel (nämlich die irdische Lust), so befiehlt er dem Verstande, die Mittel ausfindig zu machen, um das Lustvolle zu erlangen, hingegen das entgegengesetzte Unlust Erregende zu verscheuchen. Und wie infolge des Befehles des Willens, der gut wählt, im Verstande, welcher gut diktiert, betreffs der zur Erreichung des guten Endzieles notwendigen Mittel ein Habitus erzeugt wird, nämlich die Klugheit, so entsteht andrerseits bei schlecht wählendem Willen im Verstande ein erworbener Habitus aus dem Diktamen, welches sich auf die zum schlechten Endziele führenden Mittel bezieht. Dieser letztere Habitus kann Unklugheit oder Torheit genannt werden, welcher dem Habitus der Klugheit nicht nur privative, sondern auch positive und contrarie gegenübersteht. Wie nämlich der Kluge einen Habitus besitzt, wodurch er richtig die zum guten Ziele führenden Mittel wählt, so hat der Unkluge oder Tor einen Habitus, womit er schnell und leicht dasjenige wählt, was zu dem vom schlechten Willen sich vorgesetzten Ziele führt. Ein solcher Habitus wird erzeugt infolge des Befehles des Willens, der eine schlechte Wahl traf. Insofern ist es also wahr, daß der böse Wille verblendet, nicht aber so, als ob er den Verstand irre macht bezüglich irgend welcher Begriffsverbindungen

(complexa), sondern nur dadurch, daß er bewirkt, daß der Verstand den Habitus erhält zur Betrachtung der Mittel, die zum bösen Ziele dienlich sind. Und dieser ganze Habitus ist der Irrtum betreffs dessen, was zu tun ist (error in agibilibus), obgleich es nicht ein eigentlich täuschender Irrtum ist hinsichtlich der theoretischen Erwägung und Betrachtung (licet non sit error deceptivus quantum ad considerationem sive speculationem).

Hiemit ist ausdrücklich hervorgehoben, daß auch auf praktischem Gebiete der Wille den Verstand nicht direkt beeinflussen kann. Er vermag dies nur indirekt, indem der Wille den Verstand von der Betrachtung bestimmter Objekte abzieht und zur Erwägung andrer hinlenkt und anhält, und indem dadurch im Verstande ein guter oder böser Habitus entsteht zur Aufsuchung guter oder böser Mittel. Der böse Wille und die Verstocktheit des Herzens kann aber an sich dem Verstande nie die Fähigkeit rauben, darüber zu entscheiden, was gut oder böse ist. Scotus geht hier so weit, daß er nicht einmal den Verdammten in der Hölle die Fähigkeit abspricht, den Satz als falsch anzuerkennen: Gott ist zu hassen; denn sonst könnten diese Unglücklichen keine Gewissensbisse haben (l. c. n. 13, tom. 15, 631 b): „Damnati non acquiescunt huic tamquam vero, Deum esse odiendum, quia tunc non esset verum illud Isaiae ultimo (66, 24): Vermis eorum non morietur.“ Der „Indeterminist“ und „Voluntarist“ Scotus räumt hier dem Verstande mehr ein, als der „Determinist“ und „Intellektualist“ Thomas. Scotus verwirft [1]) ausdrücklich die Lehre des Thomas (S. th. 1, 2, qu. 58, art. 5), daß die intellektuelle Tugend, die Prudentia, nicht ohne sittliche Tugend sein könne; ebenso die gleichlautende des Heinrich von Gent (Quodlib. 5, qu. 17; Ascensii 1518, fol. 189 b).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es nicht zutreffend ist, wenn Siebeck (a. a. O. 95, 248) die Lehre des Scotus bezüglich des Einflusses des bösen Willens auf den Verstand kurz in die Worte zusammenfaßt: „Ein sündhafter Wille bedingt auch eine Verblendung des Intellektes.“

5. Unsere seitherigen Betrachtungen, namentlich diejenigen über den praktischen Verstand, über das Gewissen und die sitt-

[1]) L. c. n. 15 u. 18 ff.; tom. 15, 648 f., 654 f.

lichen Tugenden, zeigen wohl unzweifelhaft, daß nach Scotus der Verstand dem Willen voranleuchtet und ihm die vollgenügende Anleitung zum richtigen Handeln gibt. Wir lesen jedoch als Lehre des Scotus bei Vacant: „Comme d'ailleurs la volonté ne trouve point une direction suffisante dans les jugements de l'intelligence, il faut qu'elle soit à elle-même la règle de ses déterminations." (Compte rendu du quatrième Congrès Scientifique International des catholiques tenu à Fribourg 1897, troisième section, p 642.) Ebenso meint Renan, daß nach Scotus der Wille der Führer zum Guten sei (Histoire littéraire de la France, tome 25 (1869), p. 460). Deshalb sei noch zur Darstellung der wirklichen Lehre des Scotus der Satz aufgestellt und in Kürze bewiesen:

Die Erkenntnis gibt dem Willen die genügende Leitung; ohne diese Leitung kann der Wille keine gehörige Wahl treffen.

Namentlich in Ox. prolog. qu. 4 ist sehr oft die Rede von dem praktischen Wissen, welches den Willen und die Praxis leitet. So lesen wir n. 6; tom. 8, 208 a: Allgemein gibt man zu, daß die praktische Kenntnis sich auf die Praxis bezieht wie das Direktive auf das Dirigierte, oder wie das Regulative auf das Regulierte. Nach n. 11, pag. 221 b heißt das praktische Erkennen praktisch, weil es direktiv ist, und heißt direktiv, weil es praktisch ist; beide Begriffe sind identisch. In n. 14 u. 15, p. 234 f. nennt Scotus wiederholt den Willen und die Praxis regulierbar und regulierungsbedürftig durch die Erkenntnis. Es wird (n. 16, 238 b) ausdrücklich hervorgehoben, daß der Wille ein Direktivum brauche und daß dies Sache des praktischen Wissens sei, weil dasselbe die nötige Kenntnis besitzt, um das Handeln zu leiten: Voluntas indiget directivo, et hic (actus) ad scientiam practicam pertinet, quia in ipso est speculatio, ut actionem dirigat. Diese Direktion geschieht namentlich durch die Kardinaltugend der Klugheit; diese Tugend ist die eigentliche Gabe des Rates. Die Klugheit oder Prudentia ist nämlich ein dem Rate dienlicher Habitus (habitus consiliativus), sie ist der Habitus, richtige praktische Urteile zu fällen, und solches Urteilen heißt Raten (Ox. l. 3, dist. 34, n. 20; tom. 15, 546 f.). Diese

Klugheit ist gewissermaßen die Regel aller andern Tugenden, da sie oder wenigstens ihr Akt der Natur nach dem Habitus und Akte aller andern Tugenden vorangeht (Ox. l. 3, dist. 33, n. 19; tom. 15, 455 a). Ohne diese Klugheit oder ohne eine im Verstande sitzende entsprechende Tugend ist der Wille nicht gut disponiert (Ox. l. 3, dist. 34, n. 19; tom. 15, 525). Wenn deshalb die Vernunft irrt, trifft auch der Wille keine gute Wahl, weil eben der Wille vermittelst der intellektiven Erkenntnis handelt (Ox. l. 2, dist. 43, qu. 2, n. 2; tom. 13, 493). Das Wählen ist nämlich ein Willensakt, welcher erfolgt auf ein vollständiges Erfassen, auf einen praktischen Syllogismus (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 1, n. 4; tom. 12, 335 b). Es kann zwar vorkommen, daß die Erkenntnis irrt und der Wille trotzdem eine richtige Entscheidung trifft, weil er eben frei ist und anders wollen kann als die Vernunft ihm anrät. Wenn nun der Mensch auf solche Weise öfters gegen sein irriges Gewissen handelt und so gegen seine Überzeugung das Richtige trifft, kann in ihm ein Habitus zum gut Handeln entstehen. Dieser Habitus kann aber nicht habitus electivus und nicht Tugend genannt werden, weil er nicht von der Vernunft reguliert ist, und weil kein richtiges Diktamen von seiten des Erkennens vorherging (Ox. l. 3, dist. 36, n. 1 u. 32, tom. 15, 598 a, 728 b). — Fast unzähligemal findet sich bei Scotus die Wendung: recta ratio dictat, daß dies oder jenes zu tun oder zu lassen sei, gut oder böse sei u. s. w. — Wie wenig Scotus geneigt ist, die Leitung unsrer Handlungen dem Verstande ab-, und dem Willen zuzusprechen, ergibt sich auch daraus, daß er den Ausdruck nicht billigen will, die Klugheit sei konform dem rechten Begehren. Besser werde gesagt, daß die Klugheit die rechte Praxis mit sich selbst, mit der Klugheit, in Übereinstimmung bringt oder konform macht. Die Klugheit muß ja eine solche Erkenntnis sein, daß sie, soweit es an ihr liegt, die Praxis sich selbst konformieren kann; ob nun die Praxis, die richtige Wahl, darauf wirklich erfolgt oder nicht, ist Nebensache (Ox. l. 3, dist. 36, n. 19; tom. 15, 654 b).

6. Vacant (a. a. O. p. 642) schreibt auch: „Ajoutons que dans la théorie scotiste ce sera la volonté qui, en dirigeant notre attention, groupera les éléments élaborés par l'intelligence, pour

y mettre l'ordre et l'unité. Il faut, en effet, qu'une faculté apporte l'unité aux éléments particuliers et dissociés, qui sont communs à l'imagination et à l'entendement. Cette unité leur sera donnée par la volonté qui les réunira par son libre choix." Gegen diese Behauptung sei bemerkt:

Nicht zunächst der freie Wille, sondern der Verstand ist es, welcher in die vom Erkenntnisvermögen dargebotenen Objekte Ordnung und Einheit bringt.

Vacant belegt seine Worte mit keinem einzigen Zitat aus Scotus. Er scheint diejenigen Stellen im Auge gehabt zu haben, an welchen Scotus erörtert, daß Gott die Ideen nach freier Wahl verbinden kann. Auf diese Stellen schon jetzt einzugehen, ist hier nicht der Platz. Dafür, daß nach Scotus der Wille, nicht aber der Verstand, Einheit und Ordnung in das Chaos der Vorstellungs- und Gedankenbilder bringt, läßt sich durchaus kein Beweis erbringen. Gewiß bemerkt unser Scholastiker oft, daß der Wille, weil er eben frei ist, von den Objekten nicht genötigt wird, frei wählen, alle beliebigen Objekte miteinander in Beziehung setzen kann, daß er somit beliebige Relationen, Komplexionen, Kollationen herzustellen vermag. Daß aber damit Ordnung und Einheit geschaffen wird, sagt er nicht. Wie wir früher gesehen haben, erklärt Scotus ausdrücklich, daß der Wille einen Fehler begeht, wenn er Güter miteinander in Verbindung bringt und anstrebt, die sich gegenseitig ausschließen. Ebenso spricht gegen Vacants Meinung all dasjenige, was wir seither über die Beziehung der Erkenntnis zum Willen vorgelegt haben; speziell spricht dagegen unsere vorige Abhandlung über den dirigierenden Einfluß des Verstandes auf das Wollen. Noch sei kurz folgendes bemerkt:

Scotus hebt wiederholt hervor, daß diejenigen Elemente nicht miteinander vereinigt werden können und deshalb inkompossibel, in einer Verbindung unmöglich sind, welche, wie der Intellekt erkennt, sich gegenseitig widersprechen (Ox. l. 3, dist. 13, qu. 4, n. 12; tom. 14, 465 a. — Cfr. Quodlib. qu. 19, n. 22; tom. 26, 292 a). Das Allgemeine oder Gemeinsame — das doch auch eine Einheit und Ordnung bezeichnet — ist nur Objekt des Verstandes oder folgt aus Erkenntnisakten (Ox. l. 4, dist. 49,

qu. 10, n. 3; tom. 21, 319): Universale non est nisi obiectum intellectus vel consequens actum intellectus. Ebenso Ox. l. 2, dist. 3, qu. 1, n. 7; tom. 12, 48 a: Aliquid est universale factum ab intellectu. Ausdrücklich wird zudem noch erklärt, daß die Abstraktion des Allgemeinen vom Besondern nicht durch den Willen geschieht (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 2, n. 7; tom. 8, 324 a): Voluntas non abstrahit universale a particulari vel singulari. — Ebenso bemerkt Scotus ausdrücklich, daß die Verbindung und Teilung zusammengesetzter Begriffe oder Komplexionen ein Akt des Verstandes ist, und daß diese Begriffsverbindung ein Zeichen der sachlichen Verbindung ist (Rep. l. 1, dist. 38, qu. 2, n. 5; tom. 20, 470): Dicendum est, quod notitia illa est alicuius complexionis . . . dico, quod in nobis compositio est actus intellectus, et est signum coniunctionis aliquorum in re. Similiter divisio est quidam actus intellectus divisivus, et est signum separationis aliquorum in re. — Daß wir die Dinge in bestimmter Ordnung erkennen, liegt schon in den Dingen selbst begründet (Quodl. qu. 7, n. 5; tom. 25, 287 a). Sehr oft ist die Rede von dem in gehöriger Ordnung wollenden Willen. Ein geordnetes Wollen liegt nicht vor, wenn ich zwar das eine will, aber nicht das andere, das notwendig mit dem ersteren in Beziehung steht (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 1, n. 7; tom. 12, 337 b): Ordinata voluntas non est volendo aliquid, et non volendo illud, quod necessario sequitur ad ipsum. Wenn ich in gehöriger Ordnung (ordinate) liebe, so hasse ich dasjenige, was dem geliebten Gegenstande schädlich ist, liebe aber hingegen dasjenige, was für denselben gut ist (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 4; tom. 12, 346 b). Wenn ich einen Endzweck will, so will ich hiemit auch dasjenige, was zum Endzwecke führt (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 16; tom. 18, 38 b): Volitio entis ad finem includitur in volitione finis. — Die vier Kardinaltugenden sind nur die geordnete Liebe (amor ordinatus) Ox. l. 3, dist. 33, n. 4; tom. 15, 441.

III. Thesis.

Mausbach stellt als Lehre des Scotus den Satz auf: „Der menschliche Wille wird weder auf Erden durch die Idee der Glückseligkeit noch auch im Himmel durch die Anschauung Gottes determiniert: er ist vollkommen unabhängig von der Vernunft, greift umgekehrt mächtig in ihre Tätigkeit ein." (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 2. Aufl. 11. Bd. (1899), 1705.) Auch Willmann schreibt, wie wir oben am Eingange unsrer Abhandlung bemerkt haben: „Die Hinterlage der Wahlfreiheit, der nezessitierende Zug zu Gott wird in Abrede gestellt." Ähnlich erörtert Karl Werner, daß Scotus keinen instinktiven Urzug der Seele zu Gott kenne, nicht auf den natürlichen Urwillen der intellektiven Seele zurückgehe, die Gott als das absolute Komplement ihres Seins und Lebens wollen muß (Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Duns Scotus, 1877, 52 ff.): „Von einem angebornen instinktiven Zuge der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte weiß Duns Scotus nichts" (S. 52) [1]. Dagegen sei als These aufgestellt:

Auch nach Scotus kommt dem Willen oder dem menschlichen Begehrungsvermögen überhaupt ein instinktiver, nezessitierender Zug zum Guten und zur Seligkeit überhaupt, um so mehr zu Gott zu, und zwar schon auf Erden, um so mehr im Himmel.

Hier sind zunächst einige Vorbemerkungen zu machen:

a. Scotus spricht oft von beatitudo in universali und in particulari. Erstere ist ihm die Glückseligkeit, die Zufriedenheit, das Wohlbefinden überhaupt, ein Objekt oder auch ein Zustand, in welchem sich nur Gutes, nichts Mangelhaftes und Böses befindet (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 4; tom. 21, 330 b): est in ea omnis ratio boni et nulla ratio mali nec defectus boni. Letztere ist ihm jenes besondere oder konkrete Gut, welches der Intellekt unzweifelhaft als höchstes Gut, als Träger der Glückseligkeit schlechthin, ansieht (L. c. n. 5, 331 a). Für uns Christen be-

[1]) Vgl. M. de Wulf, l. c. p. 319 n. a, b.

steht dieselbe in der Anschauung und dem Genusse Gottes, in Gott selbst als dem unendlichen Gut (Ox. l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 32; tom. 20, 58 b).

b. Weil die Glückseligkeit das Endziel ist, welches alle Menschen anstreben, nennt Scotus — wie auch andere Scholastiker — diese Glückseligkeit vielfach finis ultimus, letztes Endziel, oder kurzweg finis, Endziel. So stellt er z. B. Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4; tom. 8, 352 die Frage, ob der Wille das mit dem Intellekt erfaßte Endziel notwendig genieße (Utrum fine apprehenso per intellectum necessario voluntas eo fruatur). No. 2, 353 b erklärt er nun, was unter diesem finis oder Endziel zu verstehen sei. Er sagt: Diese Frage kann verstanden werden entweder von dem nur dunkel erfaßten Endziel im allgemeinen, wie wir die Glückseligkeit im allgemeinen auffassen, oder von dem nur dunkel erfaßten Endziele im besondern, wie wir die Glückseligkeit in den dreieinigen Gott verlegen u. s. w.: Ista quaestio potest intelligi vel de fine obscure apprehenso in universali, sicut concipimus beatitudinem in communi: vel de fine obscure apprehenso in particulari, sicut concipimus beatitudinem in Deo trino. Dieses Endziel oder letzte Endziel, welches das Objekt des Genusses bildet, ist entweder das wahre, welches der Natur der Sache nach in Wirklichkeit das wahre Endziel ist, oder auch nur ein scheinbares (apparens), welches der Verstand irrtümlicherweise als das wahre ansieht, in welchem alles Gute enthalten sei, oder es kann sonst ein Gut sein, das der Wille frei wählt, obwohl der Verstand erkennt, daß es unvollkommen und mangelhaft ist (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 1, n. 5; tom. 8, 308). Weil also der finis oder das Endziel identisch ist mit Glückseligkeit, diese aber wiederum im Guten besteht, ist nach Scotus der finis oder das Endziel identisch mit dem Guten (de rerum principio, qu. 1, art. 3; tom. 4, 276 b): finis et bonum sunt idem.

c. Den Begriff „Wollen“ nimmt Scotus im engsten Sinne des Wortes, nämlich als das sich selbst Bestimmen, sich selbst Entscheiden, frei Wollen, frei Wählen zwischen irgendwie entgegengesetzten Akten und Objekten. Wille ist ihm diejenige Seelenpotenz, welche die Fähigkeit hat, sich selbst zu determi-

nieren, an sich aber indeterminiert und frei ist. Der Wille ist frei seinem Wesen nach (per essentiam) Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 5; tom. 10, 56 b. Die ratio formalis, d. h. dasjenige, was den Willen zum Willen macht, sein eigentliches Wesen konstituiert und ausdrückt, liegt mehr in dem Freisein als in dem Begehren; der Wille ist zwar auch rezeptiv [1]), er ist es aber als frei (Ox. l. 2, dist. 25, n. 16; tom. 13, 210 a). Während jedes natürliche Agens, auch der Intellekt und das niedere oder sinnliche Begehrungsvermögen, naturnotwendig wirkt, geführt wird, aber nicht führt, nur so wirken kann, wie es wirkt, hat nur der Wille sein Handeln in seiner Gewalt, bestimmt, bewegt, führt oder determiniert sich selbst. Deshalb macht die Freiheit oder das sich selbst Bestimmen sein eigentliches Wesen aus.

Das Wollen nimmt man, wie Scotus bemerkt, freilich auch im weitern Sinne, nämlich für jede Neigung, die von Natur aus, von Gott oder sonst irgendwoher dem Willen eingedrückt ist. Diese Neigung verursacht oder setzt aber nicht das Wollen selbst, sondern macht nur dazu geneigt. Sie ist eine passive Inklination, sie ist im Willen, aber nicht in der Gewalt des Willens, sie ist kein vom Willen selbst gesetzter Akt, kein actus elicitus [2]), sondern nur passives Geneigtsein: Dico, quod velle sumitur large pro quacumque inclinatione impressa sive a Deo sive a quocumque in ea (voluntate), unde potest aliquid esse impressum in voluntate, quod non elicit velle, sed quod inclinat velle ... Velle sumitur large pro omni inclinatione passiva . . unde aliqua passio fit in voluntate, quae non est in potestate voluntatis (Collat. 16, n. 1; tom. 5, 208 f.). Dieses Wollen im weitern Sinne, welches auch natürliches Wollen heißt, ist nicht ein Wollen im eigentlichen Sinne, denn das Wollen schlechthin ist nur das vom Willen selbst gesetzte Wollen: Nec naturaliter velle est velle, quoniam simpliciter velle est velle elicitum (Ox. l. 3, dist. 15, n. 37; tom. 14, 623 a). Das natürliche Wollen oder, wie Scotus oft auch sagt, die natürliche Neigung, das natürliche Begehren

[1]) Inwiefern der Wille nach Scotus rezeptiv und passiv ist, wird später näher erklärt werden.

[2]) Diesen von Scotus so oft gebrauchten Ausdruck wollen wir als terminus technicus auch in Zukunft unübersetzt beibehalten.

(appetitus naturalis) ist nur die einem jeden Dinge zukommende Neigung nach der seiner Natur entsprechenden Vollkommenheit, wie der Stein von Natur aus geneigt ist, dem Mittelpunkt der Erde zuzustreben (Ox. l. 3, dist. 17, n. 3; tom. 14, 654a). Es ist keine Potenz neben dem Willen, ist auch nicht der Wille selbst, sondern ist seinem eigentlichen Wesen nach nur die Neigung oder das Geneigtsein des Willens, oder die passive Tendenz, mit welcher der Wille seine Vollkommenheit anstrebt. Im Willen sind nämlich zwei Tendenzen zu unterscheiden, eine aktive und passive: Die aktive strebt frei, setzt den Willensakt, bringt denselben aus der Willenspotenz hervor; die passive ist die natürliche Geneigtheit des Willens, einen Akt des Wollens in sich aufzunehmen entsprechend dem, was sich auf die Vollkommenheit des Willens bezieht: Naturalis voluntas non tendit, sed est ipsa tendentia, qua voluntas absolute tendit, et hoc passive ad recipiendum; sed est alia tendentia in eadem potentia, ut libere et active agat et tendat eliciendo actum, ita quod in una potentia est duplex tendentia, activa et passiva. Tunc ad formam argumenti dico, quod voluntas naturalis secundum formale, quod importat, non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia, qua tendit in perfectionem (Ox. l. 3, dist. 17, n. 5; tom. 14, 655b). Daß diese passive Seite des Willens nicht bloß Geneigtheit ist, einen auf die Vollkommenheit abzielenden Willensakt gern aufzunehmen, sondern zugleich die aktive Seite des Willens geneigt macht, entsprechende Willensakte bereitwillig zu setzen, ergibt sich aus all den vielen Stellen, wo es heißt, daß die natürliche Neigung oder das natürliche Begehren den Willen geneigt macht (inclinat). Wir werden noch mehrere solche Stellen kennen lernen. Auszuschließen ist aber strenge die Annahme, daß dieses natürliche Begehren ein actus elicitus selbst ist, ein eigentlicher Willensakt selbst; dies ist so wenig der Fall als das natürliche Begehren des Verstandes nach Erkenntnis schon ein Erkenntnisakt, ein Erkennen ist (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 2; tom. 21, 318b): Sicut se habet appetitus naturalis intellectus ad actum suum, sic appetitus voluntatis ad actum suum: sed appetitus naturalis intellectus non est actus elicitus ab eo; ergo sic erit de voluntate. Diese Stelle sagt

übrigens zugleich, daß, wie der Verstand ein angeborenes natürliches Verlangen nach Erkenntnis der Wahrheit hat, so der Wille nach Erlangung des Guten; freilich darf nicht übersehen werden, daß der Verstand nur naturnotwendig wirkt, der Wille aber neben seiner natürlichen Seite auch seine freie hat.

Das Streben des natürlichen Wollens oder Begehrens und das des freien Wollens müssen nun nicht absolut miteinander übereinstimmen; es kann hier in der nämlichen Richtung ein Gegensatz stattfinden. Der Apostel Paulus (2. Korinth. 5, 4 ff.) und die Martyrer hatten wie alle Menschen eine natürliche Scheu vor dem Tode, verlangten ihrer natürlichen Neigung nach noch weiter zu leben, begehrten aber zugleich mit ihrem freien Willen zu sterben und bei Christus im Himmel zu sein (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 3; tom. 21, 318 a; ebenso Ox. l. 3, dist. 15, n. 37; tom. 14, 623 a). — Diese Tatsache war für Scotus zugleich ein Grund, so scharf zu unterscheiden zwischen freiem Wollen und natürlichem Begehren, und letzteres nicht als eigentliches Wollen gelten zu lassen. Als weiteren Grund führt er öfters an: Ein natürliches Agens wirkt stets so intensiv als es kann, strebt auch stets nach der größten Vollkommenheit, die ihm möglich ist; wenn also der Wille mit dem natürlichen Begehren identisch wäre, müßte beides auch von ihm gelten, auch er müßte ununterbrochen mit aller Energie dasjenige anstreben, was er für das höchste Gut ansieht; dies ist aber nicht der Fall, wie die Erfahrung lehrt; also ist freies Wollen nicht zu konfundieren mit dem natürlichen Begehren (cfr. Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 10; tom. 12, 355). Andere Gründe werden wir alsbald kennen lernen.

Nach diesen Vorbemerkungen sei die Lehre des Scotus in folgende einzelne Sätze zerlegt:

1. Der Wille als natürliches Begehren strebt naturnotwendig, ununterbrochen und im höchsten Grade nach Glückseligkeit, und zwar nach der Glückseligkeit im einzelnen, nicht bloß im allgemeinen.

Dies lehrt Scotus besonders klar namentlich in Ox. lib. 4, dist. 49, qu. 10; tom. 21, 318 ff. Hier unterscheidet er ebenfalls zunächst zwischen dem natürlichen und freien Willen in

oben angegebener Weise (n. 2) und fährt dann fort (n. 3, 318 f.): Betreffs des natürlichen Begehrens ist klar, daß der Wille notwendig und ununterbrochen und im höchsten Grade die Glückseligkeit anstrebt und zwar im besondern (De illo appetitu naturali patet, quod voluntas necessario et perpetuo et summe appetit beatitudinem, et hoc in particulari).

Was die Notwendigkeit anlangt, so ist augenscheinlich, daß die Natur nicht Natur bleiben kann, ohne daß sie zu ihrer Vollkommenheit hinneigt. Wenn du diese Neigung hinwegnimmst, so nimmst du die Natur hinweg. Nun aber ist das natürliche Begehren nur solche Neigung, also verlangt es auf solche Weise notwendig nach Glückseligkeit, weil darin seine höchste Vollkommenheit beruht.

Daß das natürliche Begehren im höchsten Grade die Glückseligkeit anstrebt, beweise ich so: Die höchste Neigung der Natur geht auf die höchste Vollkommenheit. Nun ist aber die Glückseligkeit die höchste Vollkommenheit des Willens, also etc. Ferner: hat ein Agens es nicht in seiner Macht zu streben oder nicht zu streben, so hat dasselbe es auch nicht in seiner Macht, nur lässig (remisse) zu streben. Weil also der Wille als Natur (voluntas ut natura) notwendig zum Streben nach Glückseligkeit determiniert ist, muß er dieses im höchsten Grade tun. — (Auch anderswo lesen wir öfters, daß der Wille naturnotwendig und im höchsten Grade nach dem strebt, was für ihn vorteilhaft und gut ist, z. B. Ox. l. 3, dist. 15, n. 19; tom. 14, 592: Voluntas . . summe naturaliter inclinatur in bonum commodum . . naturaliter summe appetit bonum.)

Daß die Glückseligkeit im besondern angestrebt wird, ergibt sich folgendermaßen: das natürliche Begehren bezieht sich auf die innere reale Vollkommenheit. Zudem ist es, wie wir dann weiter lesen (n. 4, 330 f.), ein Widerspruch mit sich selbst, wenn Heinrich von Gent behauptet [1]), daß der Wille nur die Glückseligkeit im allgemeinen anstrebe, nicht aber im besondern; denn dasjenige, was das Wesen der Glückseligkeit ausmacht, nämlich das Vorhandensein alles Guten und der Mangel eines

[1]) Quodlib. 3; qu. 17. Ascensii, 1518, fol. 79 a et b.

jeglichen Bösen, findet sich mehr in der Glückseligkeit im besondern als in der Glückseligkeit nur im allgemeinen u. s. w. Ähnlich Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 13; tom. 8, 366.

Es ist somit unzweifelhaft gewiß, daß Scotus dem Willen als Natur oder natürlichem Begehren, gleichsam als Untergrund des freien Begehrens, ein naturnotwendiges Streben nach Glückseligkeit oder nach dem Guten, Vorteilhaften, Endziel, letztem Endziel, wie er anderswo sagt, zuspricht; und all das im höchsten Grade, ununterbrochen und auch in Bezug auf die einzelnen Güter, worin eben der Mensch die höchste Glückseligkeit zu finden glaubt.

2. Der freie Wille strebt nicht ebenso beständig und naturnotwendig nach dem Guten; er muß nämlich gegenüber dem vom Verstande vorgestellten Guten nicht notwendig einen Akt setzen.

Wenn auch alle Menschen naturnotwendig beständig nach Glückseligkeit streben, so folgt daraus doch noch nicht, daß alle beständig und notwendig dieselbe auch mit freiem Willen anstreben. Der Wille muß nicht aktuell beständig das Gute und die Glückseligkeit wollen. Es kann ja vorkommen, daß der Verstand an die Glückseligkeit gar nicht denkt; dasjenige aber, was man aktuell gar nicht erkennt, will man auch nicht. Wie Augustin [1]) berichtet, rief einst ein Schauspieler im Theater den Zuschauern zu, er wüßte, was alle wollen; alle wollen nämlich glückselig sein. Dies ist zwar wahr, aber es ist doch nicht richtig, daß damals alle Zuschauer aktuell die Glückseligkeit wollten, weil eben nicht alle aktuell daran dachten. Der Schauspieler sprach nur vom habituellen und aptitudinellen Wollen, weil nämlich der Wille stets bereit und geneigt ist, bezüglich der Glückseligkeit einen Akt des Wollens zu setzen, wenn sie ihm vom Verstand aktuell angeboten wird (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 19; tom. 8, 374, 354). Aber selbst dann, wenn der Mensch an die Glückseligkeit denkt oder wenn der Verstand dem Willen ein Gutes vorhält, muß der Wille nicht notwendig einen diesbezüglichen Akt setzen; er kann vielmehr bei sich sprechen: ich will

[1]) De Trinitate, l. 13, c. 3, n. 6.

jetzt betreffs dieses Objektes keinen Akt setzen (Quodlib. qu. 16, n. 4; tom. 26, 184 b). Ebensowenig muß der Wille, wenn er hinsichtlich eines Objektes, mag dasselbe auch noch so gut und vollkommen sein, einen Akt gesetzt hat, bei demselben verharren (L. c. n. 5; 188 a). Was von der Glückseligkeit und dem Guten gilt, ist auch von dem letzten Endziel oder dem Endziel überhaupt zu sagen, da ja, wie gesehen, dasselbe bei Scotus mit der Glückseligkeit identisch ist. Der Wille strebt nicht notwendig nach dem vom Verstande gezeigten Endziel, weder im allgemeinen noch im besondern, ebensowenig nach dem, was zum Endziele führt (Ox. l. 2, dist. 23, n. 8; tom. 13, 164 b), es müßte denn sein, daß das Endziel ohne das letztere gar nicht erreicht werden kann (Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 16; tom. 9, 752 b). In allen Fällen, in welchen der Verstand dem Willen ein gutes Objekt vorhält, steht es beim Willen, sich davon abzuwenden, indem er den Verstand zur Betrachtung eines andern Objektes hinlenkt (Collat. 16, n. 3; tom. 5, 209 f.; Collat. 17, n. 8; tom. 5, 215 a).

Außer den bereits oben angeführten Gründen, weshalb der freie Wille die Glückseligkeit nicht notwendig will, gibt Scotus noch folgende andere Gründe an:

a. Wenn der Wille die Glückseligkeit oder das letzte Endziel notwendig wollte und anstrebte, müßte der Verstand auch ununterbrochen an dieselbe notwendig denken, und der Wille müßte notwendig den Verstand zur beständigen Betrachtung derselben anhalten und in derselben festhalten, wie der Magnet das Eisen beständig festhält. Denn wer etwas notwendig will, räumt alle Hindernisse aus dem Weg, welche der Erlangung desselben entgegenstehen. Ein Hindernis für die Erstrebung der Glückseligkeit ist es aber, wenn der Verstand nicht an dieselbe denkt, sie nicht erkennt; denn der Wille kann keinen Akt setzen betreffs dessen, was ihm unbekannt ist oder was der Verstand nicht festhält. Es ist aber falsch, daß der Wille den Verstand zur beständigen Betrachtung der Glückseligkeit determiniert. (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 5; tom. 21, 331; dann Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 4; tom. 8, 355; dann Collat. 17, n. 3—6; tom. 5, 212 f.).

b. Der Wille hält auf seinem Gebiete nicht notwendig die nämliche Ordnung ein wie der Verstand auf dem seinigen. Im Hinblick auf Aristoteles hatte Thomas (S. th. 1, qu. 82, art. 1) behauptet: „Wie der Verstand naturnotwendig den ersten Prinzipien zustimmt, so stimmt der Wille naturnotwendig dem letzten Endziele zu, welches in der Glückseligkeit besteht. Das Endziel verhält sich nämlich auf praktischem Gebiete gerade so wie die Prinzipien auf theoretischem, wie es 2. Physic. text. 89 [1]) heißt." (Nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quin immo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis.) Diese Worte des Thomas [2]) zitiert nun Scotus (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 2; tom. 8, 353 f.), läßt aber den darin ausgesprochenen Vergleich nicht gelten (n. 16, p. 372a): Dieser Vergleich enthält viel Falsches. Daraus würde ja auch folgen, daß wie wir notwendig einer Konklusion beistimmen wegen der Prinzipien, so auch wegen des Endzieles notwendig dem zustimmen, was zum Endziele führt. Dies ist aber falsch. Es ist nicht notwendig, daß der Wille bei seinen Akten diejenige Ordnung einhält, welche die Gegenstände des Wollens ihrer Natur nach haben. Der Assens auf praktischem Gebiete gleicht nicht dem auf theoretischem. Der Verstand muß notwendig zustimmen, weil eben die Evidenz des Objektes in ihm notwendig die Zustimmung hervorruft. Hingegen verursacht die Güte eines Objektes nicht notwendig den Willensassens, sondern der Wille stimmt frei einem jeden beliebigen Guten zu, ebenso frei dem größeren wie dem kleineren. Ebendeshalb braucht der Wille auch nicht naturnotwendig der Glückseligkeit oder dem letzten Endziele, welches alles Gute und nur Gutes ohne Mangel in sich begreift, beizustimmen. Ähnlich Ox. l. 2, dist. 7, n. 27; tom. 12, 407 b; u. Quodl. qu. 16, n. 6; tom. 26, 189. Der Vergleich des Aristoteles will nur sagen, daß wie der Verstand, der in gehöriger Ordnung nach Erkenntnis der Wahrheit strebt, wegen der Prin-

[1]) Aristoteles, Physik, lib. 2, c. 9, 200 a, 20 f.

[2]) Ähnlich Heinrich von Gent, Quodlib. 3, qu. 17; l. c. fol. 78 b, 79 a.

zipien den Konklusionen zustimmt, so auch der Wille, der in richtiger Weise etwas anstrebt, was zum Endziele führt, dasselbe anstrebt wegen des Endzieles. Er will aber nicht ausdrücken, daß auf beiden Gebieten Naturnotwendigkeit herrscht.

c. Es ist ein Widerspruch mit sich selbst, wenn man, wie dies Thomas und andere tun, einerseits sagt, der Wille strebe notwendig nach dem letzten Endziel, andrerseits behauptet, er sei aber doch mehr oder minder frei in der Wahl dessen, was zum Endziel führt. Wenn der Wille einmal von vornherein etwas notwendig will, so will er eben auch alles, was sich daran anschließt, notwendig und nicht frei. (Ox. l. 2, dist. 5, qu. 2, n. 6; tom. 12, 317 a; cfr. Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 13; tom. 21, 380.)

3. Sofern der Wille gegenüber dem von der Erkenntnis vorgestellten Guten oder dem Endziele und der Glückseligkeit einen Akt setzt, ist es notwendig ein Wollen dieses Guten, oder auch ein Nichtwollen des Bösen, der Unglückseligkeit.

Wenn auch der freie Wille oder der Wille überhaupt das Gute und die Glückseligkeit nicht notwendig will, weil er sonst nicht mehr frei wäre, so folgt daraus noch nicht, daß er sie nicht will, oder daß er das Übel, das Böse, die Unglückseligkeit wollen könnte. Das Böse kann nicht eigentliches oder formales Objekt des Wollens sein, ist nur Objekt des Nichtwollens, während das formelle Objekt des Wollens im Guten besteht, das wenigstens ein Scheingut sein muß. Der Wille kann nur Gutes anstreben und zwar nur als Gutes (Collat. 17, n. 8; tom. 5, 215 b): Obiectum formale voluntatis est bonum; ergo voluntas per actum suum libere attingit bonum sub ratione boni. Dagegen: Infelicitas non potest esse obiectum actus volendi (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 12; tom. 21, 230; cfr. Ox. l. 3, dist. 33, n. 6; tom. 15, 443; u. Ox. l. 4, dist. 50, qu. 2, n. 1; tom. 21, 529). Am ausführlichsten handelt hierüber Scotus in Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 8 u. 9; tom. 21, 332 f.: Ich antworte: Daraus, daß ich die Glückseligkeit nicht will, folgt nicht: also will ich sie nicht; ebenso folgt aus dem Satze: ich will nicht unglückselig sein, nicht der andere: also will ich notwendig nicht

unglückselig sein (Respondeo: non sequitur: non volo beatitudinem, ergo nolo eam sive non volo esse miserum, ergo de necessitate nolo esse miserum). — Das Nolle ist nämlich ein positiver Akt des Nolens, wie das Velle ein positiver Akt des Volens ist; und somit ist beides frei, weil ich keines von beiden notwendig aus mir hervorbringe, und zwar bezüglich eines jeden Objektes. Deshalb brauche ich bezüglich des Übels nicht notwendig stets ein Nolle zu setzen, wie ich auch bezüglich des Guten nicht immer ein Velle haben muß. Aber trotzdem kann ich hinsichtlich eines vom Verstande gezeigten Übels als Willensakt nur ein Nolle setzen, wie ich andrerseits bezüglich eines dargebotenen Guten als Willensakt nur ein Velle setzen kann. Deshalb muß man so schließen: Ich kann nicht unglückselig sein wollen, also kann ich die Glückseligkeit nicht hassen. Daraus folgt aber nicht: also will ich notwendig die Glückseligkeit. Es wird nämlich vom Willen kein Wollen notwendig gesetzt. Ich antworte, daß vom Willen hinsichtlich der Unglückseligkeit jeder Akt des Wollens ausgeschlossen wird, wie auch der Glückseligkeit gegenüber jeder Akt des Nichtwollens. Die Unglückseligkeit ist nämlich kein geeignetes Objekt für einen Akt des Wollens, wie die Glückseligkeit kein geeignetes Objekt für das Nichtwollen ist (miseria non est nata esse obiectum volitionis nec beatitudo obiectum actus nolitionis). „Wie der Akt des Sehens ausgeschlossen wird vom Sehen hinsichtlich des Dunkeln, weil das Dunkle kein Objekt ist für einen Sehakt, so ist auch der Wille nicht fähig für einen Akt betreffs eines solchen Objektes." Dasselbe gilt auch vom Wollen des Endzieles; dieses ist ebenfalls kein Gegenstand für das Nichtwollen, weil sich in ihm nichts Böses und kein Mangel an Gutem findet (Quodlib. qu. 16, n. 5; tom. 26, 188 b): Finis non habet rationem nolibilis, quia nec malitiam nec defectum boni. Das Endziel nicht wollen schließt einen Widerspruch mit sich selbst ein, gerade so wie das Sehen eines Tones. Cfr. Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 13; tom. 12, 359. — Weil der Wille, sofern er bezüglich der Glückseligkeit einen Akt setzt, notwendig die Glückseligkeit wollen muß, so ist auch dieser Willensakt kein eigentliches Wählen, kein Wollen mit Überlegung, erfolgt nicht auf Grund eines praktischen Syllogismus. Ein solches Wollen kann vielmehr ein natürliches Wollen genannt wer-

den, obwohl es noch frei ist; es ist nämlich ganz konform der natürlichen Neigung (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 7; tom. 21, 332 a). Überlegen und Wählen erstreckt sich nur auf das, was zum Endziele führt, nicht auf das Endziel selbst (Ox. l. 3, dist. 33, n. 22; tom. 15, 457 a): Deliberativa non est (voluntas) respectu finis, sed est respectu eorum, quae sunt ad finem.

Scotus lehrt also wesentlich dasselbe wie Aristoteles und Thomas.

Es darf jedoch nicht übergangen werden, daß sich bei Scotus Stellen finden, an welchen er wenigstens die Möglichkeit zugibt, daß der Wille auch die Unglückseligkeit als Unglückseligkeit und das Böse als Böses anstreben könne. So bemerkt er (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 18; tom. 8, 372 f.), daß der Wille vielleicht (forte) das Böse und Mangelhafte nicht wollen könne. Ja, er sagt sogar ausdrücklich, es sei nicht bewiesen, daß der Wille dasjenige nicht wollen könne, in welchem sich nichts Gutes finde, hingegen nur dasjenige wollen könne, in welchem sich nichts Böses und Mangelhaftes zeige; hierüber werde er vielleicht anderswo handeln. Ob hier Scotus seine eigene Meinung oder die andrer Gelehrten zum Ausdruck bringt, könnte bezweifelt werden. Es heißt nämlich nicht: dico, ich sage, sondern: dicitur uno modo, aliter dicitur, und mit derartigen Wendungen gibt Scotus gar oft nicht seine eigene Meinung wieder, sondern die von andern Scholastikern. Ich halte jedoch dafür, daß er hier in eigner Person redet, weil er auch an andern Stellen Ähnliches vorträgt. In der 17. Collatio n. 9 ff.; tom. 5, 216 ff. erörtert er, daß, wenn der Wille nichts Böses als Böses (malum sub ratione mali) wollen könne, der Mensch — abgesehen von andern — keine Sünde als Sünde (peccatum sub ratione peccati) begehen könnte, nicht dasjenige, was am sündhaften Akte das eigentliche Wesen der Sünde ausmacht, nämlich die Ungehörigkeit, die Nichtübereinstimmung mit dem, was sein sollte (deordinatio et deformatio). Indes sagt Scotus in der nämlichen Kollation (n. 8, p. 215 b), das formale Objekt des Willens sei das Gute und der Wille strebe im Willensakte das Gute als Gutes an (Obiectum formale voluntatis est bonum; ergo voluntas per actum suum libere attingit bonum sub ratione boni). Die sich widersprechenden Behauptungen werden in unserer Kollation nicht gegenseitig aus-

geglichen. -- Während in der soeben besprochenen Stelle Scotus ausdrücklich zu lehren scheint, daß der Mensch etwas Böses als Böses wollen, eine Sünde als Sünde begehen könne, läßt er dieses anderswo wieder unentschieden, nämlich Ox. l. 2, dist. 43, qu. 2; tom. 13, 491 ff. Er stellt hier die Frage auf, ob der geschöpfliche Wille sündigen könne aus Bosheit, dadurch daß er etwas will, was ihm vom Verstand nicht als wahrhaft Gutes vorgestellt wurde, sei es als Gutes einfachhin, sei es als Scheingutes, sei es als etwas, das nur in mancher Hinsicht gut ist. Diese Frage hängt, wie Scotus bemerkt, mit der andern enge zusammen, ob nämlich Gotteshaß möglich sei. Wenn es dem Geschöpfe möglich ist, Gott zu hassen, obwohl auch der geschöpfliche Intellekt erkennt, daß in Gott nur Gutes, nichts Böses und Mangelhaftes sei, dann ist damit zugleich gesagt, daß der Wille Böses als Böses wollen könne. Eine definitive Entscheidung wird hier nicht gegeben, am Ende (n. 2, 493 f.) wird dagegen bemerkt: „Wenn man auch nicht annimmt, daß der geschöpfliche Wille das Böse als Böses wollen könne, so kann man dennoch von einer Sünde reden, die sicher aus Bosheit (ex certa malitia) herkommt. Eine solche Sünde liegt vor, wenn der Wille mit voller Freiheit (ex libertate) sündigt, ohne daß das sinnliche Begehren von einer Leidenschaft oder die Vernunft von einem Irrtum befangen wäre. Hier haben wir nämlich das vollste und eigentlichste Wesen der Sünde, weil nichts anderes als der Wille selbst den Menschen zum Bösen verleitet. Der Mensch wählt sich hier ohne andere äußere Veranlassung ein Wollen des Bösen, jedoch nicht aus Bosheit derart, daß der so sündigende Wille das Böse will als Böses." Scotus nimmt also hier eine Bosheitssünde an, die vom Willen allein ausgeht, jedoch nur eine solche, wobei der Wille das Böse nicht als Böses, die Sünde nicht ausdrücklich als Böses will. Ob letztere Sünde möglich sei, ob also der Wille das Böse als Böses oder als formelles Objekt des Wollens anstreben könne, sagt Scotus hier nicht bestimmt. Ganz gewiß ist es aber, daß er anderswo und zwar öfters es für unmöglich hält, Gott förmlich zu hassen. So lesen wir in der unmittelbar vorhergehenden Quästion (Ox. l. 2, dist. 43, qu. 1, n. 5; tom. 13, 487): Der Gotteshaß wäre die

größte Sünde, wenn er möglich wäre; Gott kann aber nicht förmlich gehaßt werden (formaliter non potest Deus odiri). Ebenso in der Parallelstelle Rep. l. 2, dist. 43, n. 5; tom. 23, 229 b; vgl. Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, ex latere, n. 17; tom. 21, 154; Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 15; tom. 22, 624 b. Jedoch zeigt sich auch hier wieder ein gewisses Schwanken (vgl. Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 13; tom. 12, 359).

Das Vorkommen und die Natur der Sünde, die ja, wie Scotus unzähligemal hervorhebt, ein freier Akt sein muß, wenn sie überhaupt noch Sünde sein soll, ist es also, was Scotus veranlaßt, es nicht vollständig für unmöglich zu halten, auch die Unglückseligkeit und das Böse als solches zu wollen. Jedoch ist auf jeden Fall dem Menschen das Nichtwollen der Glückseligkeit im höheren Grade unmöglich als das Wollen der Unglückseligkeit, weil die Unglückseligkeit vielleicht nicht oder nicht so sehr in jeder Hinsicht ein Objekt für das Wollen ist als die Glückseligkeit kein Objekt für das Nichtwollen ist: Sicut igitur repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem, vel forte et magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis sicut beatitudo ratione nolibilis (Quodl. qu. 16, n. 5; tom. 26, 188 f.).

4. In der Praxis strebt der Mensch auch für gewöhnlich die Glückseligkeit an; dies tun selbst die Verdammten in der Hölle.

Wenn auch der Wille actu elicito nicht natürlich oder naturnotwendig die Glückseligkeit will, weil er sonst nicht mehr frei wäre, wenn er sie also auch nur frei oder kontingent will, sie auch nicht wollen kann, so gilt dies eigentlich doch mehr für die Theorie. In der Praxis will er dieselbe doch gewöhnlich oder in den meisten Fällen (in pluribus), weil eben der freie Wille der Neigung des natürlichen Begehrens als etwas ihm Konvenientem gern folgt. Es ist nämlich unmöglich (impossibile est), daß der Wille durch irgend welchen Habitus mehr befähigt und geneigt gemacht werde, etwas zu wollen, als durch das natürliche Begehren. Der Wille kann aber durch einen tugend- oder lasterhaften Habitus so weit gebracht werden, daß er in den meisten Fällen (in pluribus) der Neigung des Habitus

folgt, ja, daß er mit Lust und Liebe (delectabiliter) gemäß dieser Neigung handelt. Um so mehr gilt dies von dem, wozu er von Natur aus schon geneigt ist (ergo multo magis ut in pluribus vult istud, ad quod inclinatur naturaliter). Daher kommt es auch, daß der Gerechte, der Martyrer, nur ungern (cum difficultate) den Tod wählt, mag er auch noch so sehr von irgendwelchem Habitus zum Gegenteil geneigt sein; das Sterben ist eben gegen das natürliche Begehren des Menschen. Weil also alle Menschen von Natur aus, wie gesagt wurde, nach Glückseligkeit streben, so ergibt sich, daß der Wille in den meisten Fällen die Glückseligkeit auch frei will (Cum ergo omnes appetitu naturali appetant beatitudinem, ut dictum est, sequitur, quod voluntas ut in pluribus velit beatitudinem (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 6; tom. 21, 331 b). Weil nach dem Gesagten der Wille noch weit mehr dasjenige gern will, was die Natur begehrt, als das, wozu ihn jeder beliebige andre Habitus geneigt macht: weil ferner, wie wir unten sehen werden, nach Scotus ein erworbener Habitus im Willen derart sich einwurzeln kann, daß es große Schwierigkeit (magnam difficultatem) macht, dagegen noch zu reagieren (Ox. l. 4, dist. 20, n. 6; tom. 18, 685 a): so ergibt sich wohl, daß der Wille nicht bloß in den meisten Fällen[1]), sondern sogar für gewöhnlich immer nach Glückseligkeit strebt, und daß es ihm, wenn auch nicht physisch, doch sozusagen moralisch unmöglich ist, nach Glückseligkeit nicht zu streben. Der Wille hat einmal von Natur aus die Neigung, nach derjenigen Vollkommenheit oder demjenigen zu streben, was ihm am meisten konvenient ist. Diese Neigung ist notwendig in der Natur, wenn auch der freie Wille keinen entsprechenden Akt notwendig setzen muß. Ja, sie bleibt naturnotwendig im Willen, wenn auch der freie Wille noch so sehr das dieser Neigung Widersprechende wollen würde; sie gehört eben zur Natur und bleibt bestehen, solange die Natur besteht (Ox. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 5; tom. 13, 415 f.): Voluntas na-

[1]) In Rep. l. 1, dist. 44, qu. 1, n. 3; tom. 22, 496 a versteht Scotus unter „in pluribus" dasjenige, was im Gegensatz zum Wunder nach der von Gott aufgestellten Naturordnung geschieht: Deus ut in pluribus permittit causas secundas operari secundum ordinem dispositum.

turalis . . est tantum inclinatio quaedam in tali natura ad perfectionem sibi maxime convenientem, et ista inclinatio necessario est in natura, licet actus conformis huic inclinationi et naturae non necessario eliciatur . . quae (voluntas libera) quantumcumque velit oppositum eius, ad quod est inclinatio, nihil minus est necessaria illa inclinatio ad illud, ad quod inclinat, quia stat stante natura.

Selbst die Verdammten in der Hölle verlangen noch nach Glückseligkeit, und insofern nach der Anschauung Gottes, weil dieselbe für sie ein Gut und Vorteil ist. Sie streben darnach überaus (maxime), vielleicht sogar intensiver als wir Menschen auf Erden. Die natürlichen Gaben und Fähigkeiten des Geschöpfes bleiben auch in der Hölle unversehrt. Deshalb haben die Verdammten noch naturnotwendiges Verlangen nach Seligkeit: zugleich erkennen sie, daß nur im Besitze Gottes die wahre Glückseligkeit beruht. Darum sehnen sie sich nach Gott, verlangen nach ihm mit freiem Willen. Der Habitus der Verstocktheit kann sie daran nicht hindern: „Ich glaube nämlich nicht, daß es irgend einen Habitus geben kann, welcher den Willen mehr geneigt macht zum Nichtwollen oder Verabscheuen der Glückseligkeit als das natürliche Begehren den Willen zum Wollen derselben hinneigt“ (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 12 u. 13; tom. 21, p. 379 f.).

5. Scotus kennt einen angeborenen instinktiven, nezessitierenden Zug der menschlichen Seele zu Gott als ihrem absoluten Objekte.

Diesen Satz leugnen, wie oben bemerkt wurde, Willmann und Karl Werner. Indes schon im Eingange der Darlegung und Begründung unserer III. Thesis haben wir darauf hingewiesen, daß Scotus die Begriffe beatitudo, finis, finis ultimus vielfach als identisch gebraucht, und daß er unter der beatitudo oder dem finis auch den Besitz Gottes versteht. Ebenso haben wir mit sehr vielen Belegen gezeigt, daß Scotus von einer inclinatio naturalis oder einem appetitus naturalis, einem naturnotwendigen, unfreiwilligen Begehren oder Geneigtsein nach dieser Glückseligkeit redet. Somit ist fast die ganze seitherige Abhandlung über die III. Thesis ein fortgesetzter Beweis dafür, daß Scotus ein natürliches Verlangen der Seele nach Gott sehr gut kennt und

zu würdigen weiß. Es könnte auch leicht aus dem Kontexte nachgewiesen werden, daß in vielen der bis jetzt betrachteten Stellen, wo Scotus von einem natürlichen Sehnen nach Glückseligkeit spricht, speziell die himmlische Glückseligkeit oder die Anschauung und den Genuß Gottes im Auge hat. Wir wollen nur mehr die zuletzt dargelegte Stelle hernehmen, nämlich jene, wo Scotus von dem natürlichen Verlangen der Verdammten nach Glückseligkeit redet (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 13; tom. 21, 380 a). Daselbst heißt es in wörtlicher Übersetzung: „Die Verdammten wollen gar sehr die Seligkeit als ein Gut, das ihnen vorteilhaft ist (ut bonum commodum), und vielleicht intensiver als wir auf Erden, obwohl sie erkennen, daß ihnen dieselbe unmöglich ist. Sie würden auch in der Betrachtung dieses Objektes ihre höchste Lust finden, wenn sie (aus der Hölle und Verdammnis) entlassen würden. Und darin besteht vielleicht ihre größte Pein, daß sie in der Betrachtung des Feuers zurückgehalten werden, und nicht die Erlaubnis erhalten, Gott anzuschauen, welcher ja das Objekt der natürlichen Glückseligkeit ist“ (quod non permittuntur considerare Deum, ut est obiectum naturalis beatitudinis). Hier wird zugleich ausdrücklich erwähnt, daß Gott das natürliche Objekt unsrer Glückseligkeit ist, also dasjenige, nach welchem von Natur aus alle Menschen hinstreben, wenn auch nur unbewußt oder instinktiv. Gottes Anschauung kann allerdings auf bloß natürliche Weise nicht erlangt werden, sondern nur auf übernatürlichem Wege; dessenungeachtet ist Gott doch das natürliche Endziel des Menschen, wie schon unser natürliches Sehnen beweist (Ox. prolog. qu. 1, n. 12; tom. 8, 22 a): Concedo, Deum esse finem naturalem hominis, licet non naturaliter adipiscendum, sed supernaturaliter, et hoc probat ratio sequens de desiderio naturali, quam concedo. -- Daß der finis ultimus, das letzte Endziel, von welchem Scotus so oft spricht, Gott ist, ist auch zu entnehmen aus den Schlußworten des ersten Buches seines Sentenzenkommentars, in welchem unzähligemal des finis ultimus oder des finis kurzweg Erwähnung geschieht: Propter quod notandum est, quod omnis nostra volitio potissimum ordinata est ad finem ultimum, qui est alpha et omega, principium et finis, cui sit honor et gloria in saecula saeculo-

rum. Amen (Ox. l. 1, dist. 48, n. 2; tom. 10, 780). In Gott als dem letzten Endziele im besondern faßt sich das ganze Wesen des Endzieles überhaupt zusammen, weil in ihm alles Gute und nur Gutes, kein Übel enthalten ist (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 13; tom. 8, 366). Deshalb geht auch das Verlangen einer jeden vernünftigen Seele auf den Besitz des unendlichen Gutes, weil es nur im unendlichen Gute vollkommen gesättigt werden kann: diese Erfahrung macht ein jeder an sich selbst; dieselbe kann aber nicht täuschen, weil sie das Prinzip all unsrer Gewißheit ist. Aus diesem natürlichen Verlangen unsrer Seele folgt auch, daß ein solches unendliches Gut existiert (De rerum principio, qu. 1, art. 3, n. 25; ebenso qu. 2, art. 2, n. 18; tom. 4, 276 a, 283 b): „Experitur mens rationalis (cuius experimentum est principium omnis nostrae certitudinis), quod non satiatur nisi per bonum infinitum; ergo est dare bonum infinitum." „Experimentum naturale a nullo negari potest, cum sit principium omnis scientiae et certitudinis. Experitur autem quaelibet rationalis anima, quod eius appetitus tendit in bonum infinitum, nec alio posset totaliter satiari. Unde Augustinus (lib. 1 Confess. cap. 1): quia fecisti nos ad te, inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." Weil unser Verlangen auf Gott, das höchste, unendliche Gut abzielt, scheint es auch, daß dasselbe natürliche Verlangen darnach trachtet, dieses unendliche Gut auf das höchste zu lieben. Ist nämlich in unserm Begehrungsvermögen zu einem Objekte eine natürliche Neigung vorhanden, so will der freie Wille dasselbe alsbald und mit Lust, und zwar aus sich selbst, ohne daß ein Habitus nötig ist. Wie uns die eigene Erfahrung lehrt, scheint es nun, daß wir auch wirklich einen solchen Akt der Liebe gegen das höchste Gut haben können. Ja, es scheint sogar, daß der Wille in keinem andern Gute seine vollkommene Ruhe finden könne (Ox. l. 1, dist. 2, qu. 2, n. 31; tom. 8, 477): Videtur inclinatio naturalis ad summe amandum bonum infinitum. Nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se sine habitu prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera. Ita videtur, quod experimur de actu amandi bonum infinitum; immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari [1]). Ebenso erklärt

[1]) Ähnlich Quodlib. qu. 6, n. 9; tom. 25, 244 f.

Scotus in Quodlib. qu. 17, n. 2; tom. 26, 203, es sei natürliche Neigung, betreffs des letzten Endzieles einen möglichst vollkommnen Akt, einen hohen Liebesakt, zu erwecken; allerdings vermöge der Mensch dieses nicht aus bloßen Naturkräften allein.

Als Resultat ergibt sich, daß Scotus sehr gut ein natürliches Verlangen, einen instinktiven Zug nach Gott als Untergrund des freien Strebens nach Gott kennt. Er beweist daraus sogar die Existenz Gottes, er weist wiederholt darauf hin, daß nur in Gott als dem unendlichen Gut unser Herz volle Ruhe und Sättigung finden könne; er meint auch, daß wir ein natürliches Streben besitzen, Gott in höchstem Grade mit freiem Willen zu lieben. Zugleich haben wir wiederum gesehen, daß Scotus die Begriffe „unendliches Gut" (Gott) und „letztes Endziel" identifiziert.

6. Im Himmel wollen und lieben die Seligen Gott zwar mit freiem Willen, jedoch derart, daß es ihnen faktisch unmöglich ist, Gott nicht zu wollen.

Der Indeterminismus des Scotus soll sich auch namentlich darin zeigen, daß nach ihm der Wille des Menschen bezw. des Engels selbst im Himmel noch frei ist, Gott, das höchste Gut, zu wollen und zu lieben oder nicht, obwohl doch hier das unendliche Gut ohne Makel und Fehl unmittelbar geschaut wird. Es ist deshalb am Platz, auf diesen Punkt hier etwas näher einzugehen, obwohl die ganze Frage mehr der Theologie als der Philosophie anzugehören scheint. — Gewiß ist es wahr, daß nach Scotus die unmittelbare Anschauung Gottes den Willen nicht naturnotwendig nötigt wie ein physisches Agens, so daß der Wille dabei sich nicht selbst bestimmte. Damit meint er aber noch nicht, daß es im rein willkürlichen Belieben des Menschen steht, Gott zu lieben oder nicht. Der Selige muß vielmehr Gott notwendig lieben, sei es nun mit einer Notwendigkeit einfachhin (necessitas simpliciter), wie Gott sich selbst notwendig liebt, oder nur mit einer Notwendigkeit in gewisser Beziehung und Hinsicht (necessitas secundum quid). Die nähere Erklärung ergibt sich aus nachstehendem.

Namentlich in den beiden Sentenzenkommentaren hebt Scotus öfters hervor, daß auch im Himmel der Wille noch frei

bleibt und deshalb trotz der unmittelbaren Anschauung Gott nicht notwendig wollen, lieben oder genießen (frui) muß. So lesen wir (Ox. lib. 1, dist. 1, qu. 4, n. 13 ff.; tom. 8, 367 ff.): Der Wille ist das eigentliche Prinzip des Wollens; derselbe ist aber seinem Wesen nach frei, kann sich deshalb im Jenseits nicht wesentlich anders verhalten als jetzt. Auch die übernatürliche, von Gott dem Willen eingegossene Liebe ist ihrer Natur nach die gleiche im Himmel wie jetzt auf Erden; wenn sie aber jetzt auf Erden den Menschen nicht eigentlich nötigt, Gott zu genießen oder zu lieben, dann wird sie es auch im Jenseits nicht tun. Auch die unmittelbare Gegenwart Gottes kann den Willen nicht zum Wollen nötigen, da die größere Nähe eines Objektes meinen Willen nicht eigentlich nötigt, dasselbe zu wollen, sondern nur stärker auf den Willen einwirkt, den Willensakt intensiver macht. Es besteht deshalb keine größere Notwendigkeit, einen Willensakt gegenüber dem höchsten Gut zu erwecken als jetzt, d. h. auch der durch die übernatürliche Liebe zu höherer Vollkommenheit erhobene Wille genießt Gott nicht notwendig, soweit es auf den Willen selbst ankommt, wenn auch Gott, das letzte Endziel, unmittelbar und klar geschaut wird: Nulla ergo necessitas eliciendi tunc magis quam nunc . . De fine clare viso dico, quod voluntas elevata non necessario fruitur, quantum est ex parte sua (n. 13 u. 15; p. 367, 371). Ähnlich in der Parallelstelle Rep. l. 1, dist. 1, qu. 2; tom. 22, 56 f. Ebenso ausführlich in Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 6 ff.; tom. 21, 185 ff. und Rep. l. 4, dist. 49, qu. 5, n. 7 ff.; tom. 24, 643 ff. In den beiden zuletzt genannten Stellen wird zudem noch ganz besonders betont, daß der Selige im Himmel, sowohl Mensch als Engel, noch sündigen könne, weil er eben Gott nicht notwendig lieben müsse, deshalb auch einen gegenteiligen, sündhaften Akt setzen könne. Hier scheint also wirklich ein exzessiver Indeterminismus vorgetragen zu werden.

Scotus will indes nur energisch den Satz verfechten, daß der Wille auch im Jenseits noch frei bleibe, nicht determiniert werden könne wie ein physisches Agens, das sich nicht selbst bestimmen kann, sondern schon von Natur aus nur nach einer bestimmten Richtung determiniert ist. Er will auch hier her-

vorheben, daß zwischen Erkennen und Wollen selbst noch im Himmel der Unterschied bleibt, daß das Erkennen vom Objekt determiniert wird, während der Wille sich selbst determiniert. Scotus bekämpft hier zunächst die Lehre des Thomas, welcher (S. th. 1, 2, qu. 10, art. 2) schreibt, daß der Wille ex necessitate nach demjenigen Objekt strebt, welches ihm die Erkenntnis als vollkommen und in jeder Hinsicht gut vorstellt; ebenso die gleichlautende des Heinrich von Gent (Quodlib. 3, qu. 17; fol. 79 a). Er verweist auf seine eigene von uns oben dargelegte Lehre, daß der Wille als frei eine andre Ordnung einhält als der Verstand, daß der Wille nicht naturnotwendig so dem Guten zustimmt, wie der Verstand dem Wahren zustimmt. Wenn nämlich auch der Verstand naturnotwendig ein ihm entsprechendes präsentes Objekt erkennt, so muß es der Wille doch nicht naturnotwendig wollen (Concedo, quod licet intellectus naturali necessitate videat obiectum praesens proportionatum, tamen voluntas non naturali necessitate fruitur illo obiecto viso, sicut ibi dictum est). Zudem sei es nicht einmal absolut notwendig, daß der Selige im Himmel Gottes Wesenheit schaut (d. h. nicht so notwendig, wie Gott sich selbst schaut), da ja Gott dem Menschen sich nicht notwendig zur Anschauung darbieten muß, sondern nur frei sich darbietet. Deshalb genießt oder liebt der Wille nur kontingent, nicht notwendig, die Wesenheit Gottes, da ja der Mensch dieselbe auch nur kontingent, nicht absolut notwendig erkennt. — Ferner bestreitet er die Ansicht, daß der Habitus der übernatürlichen Liebe den Willen des Seligen nötigt, Gott zu lieben. Nicht der Habitus als solcher ist es, der primär will und den Akt des Wollens oder Liebens setzt, sondern der Wille selbst; dieser aber ist frei und kann nicht genötigt werden. Zudem hatte die selige Jungfrau Maria auf Erden eine größere Liebe zu Gott als manche Seligen im Himmel; wenn aber Maria auf Erden nicht eigentlich genötigt wurde, Gott zu lieben, dann um so weniger jetzt jene Seligen im Himmel, d. h. die Liebe nötigt den Willen überhaupt nicht. Daraus ergibt sich, daß die ewige Dauer der Glückseligkeit nicht notwendig aus dem Habitus der Glorie und der Liebe erfolgt, als ob diese Habitus den Willen determinierten zum beständigen Lieben, sondern daß nur

eine necessitas secundum quid vorliegt, die darin besteht, daß der Habitus naturgemäß oder gleichsam wie ein natürliches Agens den Willen des Seligen zum Lieben geneigt macht (sed tantummodo ex habitu gloriae est necessitas secundum quid, quia habitus est naturaliter inclinativus; tom. 21, p. 187 s.).

Scotus gibt also zu, daß der Wille des Seligen Gott gewissermaßen mit Notwendigkeit liebt und insofern nicht mehr sündigen kann. Nur soll das nicht naturnotwendig geschehen, so daß der Wille nicht mehr frei wäre und sich selbst bestimmen könnte. Wie wir früher gesehen haben, ist es dem Willen gleichsam moralisch unmöglich, die Glückseligkeit nicht zu wollen; der Wille folgt hier gern der natürlichen Neigung und stimmt der erkannten Glückseligkeit zu. Um so mehr gilt dies, wenn der Mensch das unendliche Gut, Gott selbst, wonach er ein angeborenes Sehnen und Verlangen hat, unmittelbar und klar im Himmel erkennt und zudem noch mit übernatürlicher Liebe begnadet ist. Scotus sagt hier einfachhin ohne weitere Beschränkung, daß der Wille in diesem Falle Gott nicht nicht-wollen kann, daß er ihn notwendig wollen muß, obwohl der Wille noch frei bleibt, d. h. nicht wie ein natürliches Agens handelt.

In der 15. Collatio, tom. 5, 206 f. stellt nämlich Scotus die Frage, ob der mit übernatürlicher Liebe ausgerüstete Wille die im Himmel geschaute Wesenheit Gottes notwendig wollen müsse: Utrum voluntas informata charitate possit non velle Deum visum per essentiam in patria? Diese Frage wird bejaht unter Angabe mehrerer theologischer und philosophischer Gründe. Vier Gründe wirken zusammen und bewirken, daß der Mensch Gott liebt, diese Liebesakte beständig fortsetzt und so nicht sündigen kann. Es sind dies der Umstand, daß Gott ununterbrochen seine Wesenheit dem Menschen zum Erkennen und Lieben darbietet, dann die unendliche Güte des geschauten Objektes oder Gottes, ferner die ununterbrochene Anschauung Gottes von seiten des Verstandes und endlich der ununterbrochene Genuß Gottes von seiten des Willens. Dadurch erfährt der Wille des Seligen eine ununterbrochene Einwirkung, und diese ist gleichsam ein Gewicht, das den Willen geneigt macht zum Wollen und Lieben Gottes (Ista continua impressio est quasi pondus inclinans vo-

luntatem exercere aliquem actum in obiectum). Scotus weist dann den Einwand zurück, daß dieses Gewicht den Willen naturnotwendig neigt und somit nötigt, und daß dann der Wille nicht mehr frei bleibt. Er sagt: Diese Einwirkung ist keine solche, welche dem Willen Gewalt antut. Der Wille bleibt vielmehr von selbst in der Liebe Gottes, weil er in Gott Gründe findet, ihn über alles zu wollen, weil er zudem keinen Grund hat, von der Liebe Gottes abzustehen und sich einem andern Objekte zuzuwenden. Auf diese Weise will der Wille Gott notwendig und ist unsündlich (sed haec voluntas confert, quia habet in obiecto, cur ipsum super omnia velit, et non habet, cur ab eo resiliat vel cur ad aliud convertatur, et sic ipsum necessario vult et est impeccabilis). – Für den Satz, daß der Wille im Lieben und Wollen Gottes notwendig verharren muß und sich nichts anderm mehr zuwenden kann, werden noch zwei weitere philosophische Argumente geltend gemacht: Ein sich bewegendes Wesen bewegt sich nicht mehr weiter, wenn es seinen letzten Ruhepunkt gefunden hat; der Wille ist aber mit Erreichung seines letzten Endzieles bei seinem endgültigen Ruhepunkt angelangt. Ferner: Ein jedes Gut sättigt einigermaßen das Wollen, nun aber sättigt der Besitz des unendlichen Gutes den Willen in unendlichem Maße, also u. s. w.: Item, ultimate quietatum ulterius non movetur; sed voluntas in ultimo fine habito ultimate quietatur; ergo. Item, omne bonum reficit aliquo modo voluntatem; ergo infinitum bonum habitum infinite reficit; ergo. Aus all dem ergibt sich also, daß der Wille des Seligen Gott notwendig lieben muß und somit nicht mehr sündigen kann.

Scotus macht sich zuletzt den Einwurf, ob denn, wer auf solche Weise notwendig will, noch frei will (utrum igitur, qui sic necessario vult, etiam libere vult). Er erwidert: Es gibt eine Notwendigkeit, welche die Freiheit nicht aufhebt oder mindert. So ist es für Gott keine Unvollkommenheit, daß er sich notwendig will und sich nicht nicht-wollen kann, obgleich er sich frei will. Nur diejenige Notwendigkeit widerspricht der Freiheit, welche Unterwürfigkeit unter eine andere Gewalt ausdrückt oder welche der Selbstbestimmung des Willens zuvorkommt, etwa wie ein Stein durch eine äußere Einwirkung geschleudert wird.

Es gibt aber auch eine spontane Notwendigkeit, die der Selbstbestimmung des Willens nicht zuvorkommt, und diese ist mit der Freiheit vereinbar. Diese Notwendigkeit nennt Scotus hier in unsrer Kollation (n. 3, p. 207 b) eine necessitas non violentiae, sed immutabilitatis. Wie er dieselbe auffaßt, ersehen wir am besten aus einem von ihm selbst angeführten Gleichnis (Quodlib. qu. 16, in fine; tom. 26, 201): „Als Beispiel diene: Wenn jemand freiwillig sich von einer Anhöhe herunterstürzt und während des Fallens fortwährend sein Fallenwollen erneuert, so fällt er zwar notwendig, und zwar mit der Notwendigkeit des Naturgesetzes der Schwere, aber trotzdem will er sein Fallen. So lebt auch Gott notwendig sein natürliches Leben, und zwar mit solcher Notwendigkeit, daß jede Freiheit ausgeschlossen ist. Trotzdem will er mit freiem Willen ein solches Leben leben. Aus diesem Grunde sprechen wir dem Leben Gottes keine Notwendigkeit zu, weil es eben von Gott mit freiem Willen geliebt wird." Eine ähnliche Freiheit kommt also auch dem Willen des Seligen zu. Der Selige bestimmt sich einerseits selbst zum Wollen und Lieben Gottes, weil er eben frei ist; andrerseits ist er von der Fülle des höchsten Gutes so überwältigt, daß er nicht anders kann als dasselbe lieben. Der Wille kann nicht anders, als dem angebornen Triebe nach Seligkeit nachgeben, in das Wollen und Lieben des unendlichen Gutes seinerseits auch frei einstimmen. Weil aber der Wille auch im Himmel noch frei bleibt und der geschöpfliche freie Wille sündigen kann, so verbleibt auch dem Willen des Seligen noch die radikale Fähigkeit zu sündigen. Es ist dies aber mehr eine Fähigkeit in abstracto, oder wie es (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 14; tom. 21, 232 b) heißt, eine entferntere Fähigkeit, keine nähere. In Wirklichkeit kann der Selige nicht sündigen, außer wenn ihm die himmlische Gnade und Glorie entzogen und er auf den bloßen Naturzustand zurückversetzt wird (Rep. l. 3, dist. 18, qu. 3, n. 16; tom. 23, 400 b).

Nach dem Gesagten nötigt weder die Anschauung Gottes als solche noch die übernatürliche Liebe den Seligen zur Fortsetzung der Liebesakte gegen Gott. Der Wille bleibt, wenigstens absolut und an sich betrachtet, noch frei zum Sündigen. Deshalb

haben die Himmelsbewohner an sich keine absolute Sicherheit, daß sie nicht einmal aufhören können, Gott zu lieben, und so die himmlische Seligkeit verlieren. Unfehlbar wissen sie dies nur daraus, daß ihnen Gott geoffenbart hat, er werde sie beständig in seiner Liebe erhalten und vor dem Sündigen bewahren (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 6, n. 10 u. 22; tom. 21, 228 b, 267 b). Wie wenig aber damit Scotus sagen will, daß die Seligen rein willkürlich von der Liebe Gottes ablassen und dadurch die himmlische Seligkeit verlieren können, ergibt sich daraus, daß er anderswo (de rerum principio, qu. 4, art. 2, n. 52; tom. 4, 325 a) erklärt, die Seligen hätten nur in ihrer Liebe zu Gott Gewißheit der ewigen Dauer ihrer Seligkeit, und diese Seligkeit sei um so fester und unveränderlicher, je mehr dieselben Gott lieben, und je mehr sie Gott lieben, desto freier seien sie, weil nichts so frei sei als das Lieben: Certum est, quod nil tam liberum quam amare, et quanto amor maior, tanto liberior .. Quanto ex maiori amore procedit, tanto firmius est et immutabilius, ut patet in Beatis, qui certi sunt, quod a beatitudine cadere non possunt, et tamen non habent aliam certitudinem nisi Dei amorem, qui quanto maior, tanto liberior." Der Wille des Seligen hängt mit seinem ganzen innern Wesen an Gott, weil er immer in seiner Liebe und seinem Wohlgefallen bleibt, Gott liebt und an ihm sein Wohlgefallen hat; er hängt vermittelst der Liebe, die sein geistiges Gewicht, seine geistige Schwerkraft ist, ähnlich an Gott wie die Metalle und Steine im Schoße der Erde am Mittelpunkt der Erde (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 5, n. 2—3; tom. 8, 380 f.).

Wie weit Scotus davon entfernt ist, den Willen der Seligen als in keiner Weise determiniert aufzufassen, ergibt sich endlich auch daraus, daß er es in einer seiner wichtigsten Schriften unentschieden läßt, ob nicht der Wille des Seligen durch etwas Übernatürliches, durch die unmittelbare Anschauung Gottes, zum Wollen desselben genötigt wird; es könne doch wenigstens mit Wahrscheinlichkeit gesagt werden, daß nicht jeder geschöpfliche Wille zum Wollen des letzten Endzieles oder Gottes infolge der Natur des Willens genötigt werde, nämlich nicht der Wille von uns Erdenpilgern, die wir Gottes Wesenheit nur dunkel er-

fassen können. Soviel wenigstens scheint aber doch gewiß zu sein, daß der Wille Gottes schlechthin genötigt wird, Gottes eigene Güte zu wollen (Quodlibet. qu. 16, n. 7; tom. 26, 189 f.): Quidquid sit de voluntate creata beata, utrum scilicet per aliquid supernaturale necessitetur ad volendum ultimum finem vel non, saltem probabiliter potest dici, quod non omnis voluntas creata necessitatur ex natura sua ad volendum finem, non solum absolute, quod manifestum est, sed nec posita apprehensione obscura illius obiecti, sicut modo apprehendimus. Hoc saltem certum videtur, quod voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam. Ähnlich n. 5, p. 188 a. Ebenso läßt es Scotus dahingestellt sein, ob der Selige seine Liebesakte gegenüber Gott notwendig beständig fortsetzen muß, so sehr er kann (n. 4, p. 184 a).

7. Wenn Scotus lehrt, daß der Wille gegenüber dem erkannten Guten, selbst noch im Himmel gegenüber dem unendlichen Gute, frei ist, so will er zunächst nur die Naturnotwendigkeit ausschließen, bei welcher der Wille sich nicht mehr selbst bestimmt oder aus sich selbst sein Objekt anstrebt, sondern dazu mehr passiv hingezogen wird.

Wie wir gesehen haben, ist Scotus nicht gänzlich abgeneigt, dem geschöpflichen Willen gegenüber dem erkannten Guten eine Nötigung zuzusprechen, welche derjenigen nahe kommt, mit welcher Gott notwendig seine eigene Güte liebt. Er lehrt wenigstens — und zwar wohl unzweifelhaft —, daß der geschöpfliche Wille auf Erden das Gute gewissermaßen moralisch notwendig will, und daß es ihm im Himmel faktisch unmöglich ist, Gott nicht zu wollen oder nicht zu lieben. Andrerseits betont er stets, daß der Wille das Gute frei will, daß selbst Gott seine eigene Wesenheit frei will, obwohl er sie zugleich notwendig will. Daraus ergibt sich doch wohl zur Genüge, daß es Scotus weniger darum zu tun ist, die Nötigung des Willens überhaupt zu leugnen, als vielmehr darum, daß der Wille noch als ein Prinzip gewahrt wird, welches selbsttätig sein Ziel zu erreichen sucht. Er will, wie er auch ausdrücklich wiederholt erklärt, hervorheben, daß der Wille dem Guten nicht zu-

strebt wie ein agens mere naturale, welches necessitate naturali wirkt, wie das Schwere rein naturnotwendig ohne Selbstbestimmung zu Boden fällt (Ox. l. 2, dist. 7, n. 26; tom. 12, 407 a). Vornehmlich ist er stets bemüht, darauf hinzuweisen, daß der Wille dem Guten nicht so naturnotwendig zustimmt, wie der Verstand dem Wahren. Ebenso will Scotus den Unterschied nicht übersehen, welcher zwischen dem niedern oder sinnlichen Begehrungsvermögen und dem höhern oder geistigen besteht. Während ersteres von dem ihm zusagenden Objekt förmlich bewegt und angezogen wird, weil es nicht frei ist, strebt letzteres selbst sein Objekt an; das erstere wird, wie Johannes Damascenus sagt[1]), geführt, während letzteres führt. Aus diesem Grunde muß auch das sinnliche Begehren stets so intensiv begehren als es unter den einzelnen Umständen vermag, während das geistige Begehren seinen Akt in der Gewalt hat, zügeln und mäßigen kann (Ox. l. 2, dist. 25, n. 21; tom. 13, 220 b; dist. 29, n. 3; tom. 13, 269 b). Nur das geistige Begehrungsvermögen vermag eigentlich zu lieben, seinem Gegenstand mit Liebe anzuhängen, während das sinnliche mit Gewalt von dem Objekt festgehalten wird (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 5, n. 5; tom. 8, 384 a). Der Unterschied zwischen dem sensitiven und rationellen Begehren, zwischen Erkennen und Wollen scheint dem Doctor subtilis verwischt zu werden, wenn man sagt, daß der Wille nicht unter allen Umständen und bezüglich aller Objekte noch frei bleibt und sein Ziel aus sich selbst heraus verfolgt. Im übrigen ist Scotus bereit, ein mehr oder minder starkes Genötigt- oder doch Geneigtsein gegenüber dem Guten zuzugestehen. Aber nie will er den Willen, nicht einmal den göttlichen, der doch sich selbst unbedingt notwendig will, als Naturprinzip, das nicht mehr freitätig ist, gelten lassen (Vgl. Rep. l. 1, dist. 10, qu. 3, n. 5; tom. 22, 184 b; Quodlib. qu. 16, n. 9; tom. 26, 194 f.).

[1]) De fide orthodoxa, l. 2, c. 22 et 23 (Migne, Patr. Graec. 94, 946).

IV. Thesis.

Scotus soll den krassesten Indeterminismus lehren d. h. ein Wollen, das seine Entscheidungen mit völlig unberechenbarer, grundloser Willkür trifft. So schreibt Ritter (a. a. O. S. 444): „Mit dem Begriffe des Willens ist aber auch verbunden, daß er eine zufällig wirkende, durch keinen andern Grund bestimmte Ursache ist.“ Scotus wolle nichts wissen von einer Abhängigkeit des Willens vom Verstande, da er ja ausdrücklich sage, nichts anderes als der Wille könne die totale Ursache des Wollens sein. Ebenso faßt Kahl die Lehre des Scotus dahin zusammen: „Der Wille und nur der Wille ist absolut frei und indifferent gegen alle inneren und äußeren Einflüsse.“ „Die Frage, von der die ganze Untersuchung ausging, ist demnach dahin zu beantworten, daß der Wille die Totalursache seiner Wollungen ist“ (a. a. O. S. 90, cfr. S. 105). Ähnlich meint Dilthey: „Die voluntas ist eben dadurch voluntas, daß eine ratio für den Zusammenhang, aus welchem der Willensakt hervorgeht, nicht aufgestellt werden kann“ (Einleitung in die Geisteswissenschaften, 1. Bd. (1883), S. 416, A. 1). — Dann Eucken: „Damit erhält der Wille den entschiedenen Vorgang vor dem Intellekt und zugleich eine Freiheit der Entscheidung bis zu grundloser Willkür“ (Die Lebensanschauungen der großen Denker. 4. Aufl. (1902), S. 258). Speziell bezüglich des Verhältnisses des Verstandes zum Willen soll Scotus nach Erdmann lehren: „Der Intellekt schafft nach ihm nur das Material herbei, der Wille aber zeigt sich als Freiheit“ (a. a. O. S. 418). Ferner Windelband: „Die Vorstellung (das Erkennen) ist nie mehr als die Gelegenheitsursache, causa per accidens des einzelnen Wollens“ (a. a. O. S. 270). Endlich M. de Wulf: „La connaissance du bien est conditio sine qua non du vouloir, rien de plus“ (l. c. p. 319 n. b). Die hieher gehörigen, auf Erdmann zurückgehenden Worte Willmanns wurden bereits oben (S. 1) angeführt.

Gegen diese und ähnliche Behauptungen sei als Thesis aufgestellt:

Nach Scotus ist der Wille beim Treffen seiner Entscheidungen, wenn auch nicht eigentlich determiniert oder förmlich genötigt, so doch bestimmt durch natürliche Neigung, Gewohnheit, durch Objekte, Erkenntnis und Erkenntnisgründe. Die Motive für unsere Entschlüsse wirken unmittelbar aus sich selbst auf unsern Willen ein. Der Wille hat nur indirekten Einfluß auf diese Motive, indem er den Verstand von der Betrachtung derselben abwendet oder zur Erwägung der gegenteiligen Motive hinwendet.

1. Der Wille tut dasjenige gern, wozu natürliche Neigung vorhanden ist: natürliche Neigung ist Motiv zum Handeln.

Wie wir bereits oben gesehen, hat der Mensch natürliche Neigung zur Glückseligkeit und zum Guten sowohl im allgemeinen als im besondern, und deshalb folgt auch der freie Wille gern dieser Neigung, so daß es ihm sozusagen moralisch unmöglich ist, derselben nicht zu willfahren. Hier sei speziell darauf hingewiesen, daß nach Scotus der Mensch von Natur aus geneigt ist, das sittlich Gute oder das Gerechte zu wollen und zu tun, ähnlich wie dasjenige, was ihm Nutzen und Vorteil bringt; denn sowohl das sittlich Gute als das, was äußern Vorteil verschafft, trägt dazu bei, den Willen zu vervollkommnen; der Wille strebt aber von Natur aus gerade so wie jede andere Potenz nach dem, was für ihn das Vollkommenste ist. Hiebei besteht jedoch der Unterschied, daß die Neigung zum Nützlichen natürlicher ist als die zum Gerechten, weil sie unmittelbarer der Natur folgt, weniger der Willensfreiheit untersteht als die Neigung zum Gerechten (Ox. l. 3, dist. 15, n. 5; tom. 14, 586 a): Inclinatio naturalis duplex est: una ad commodum, alia ad iustum, quarum utraque est perfectio voluntatis liberae; tamen una inclinatio magis dicitur naturalis quam alia, quia immediatius consequitur naturam, ut distinguitur contra libertatem, et illa est inclinatio ad commodum. Weil das Gerechte der natürlichen Neigung des Menschen entspricht, so ist im Gegenteil die Sünde und das Laster gegen die Natur. Sünde und Laster haben ja ihren Sitz im freien Willen, dieser ist aber

von Natur aus dazu angelegt, in Eintracht und Konformität mit der natürlichen Neigung zu wollen. An sich freilich widersprechen Sünde und Laster nicht dem Willen, weil derselbe frei ist und sich auch gegen die natürliche Neigung entscheiden kann (Ox. l. 2, dist. 7, n. 26; tom. 12, 407 b): Peccatum est contra naturam, hoc est contra illum actum, quia natus est elici concorditer et conformiter inclinationi naturali, sed ex hoc non oportet, quod contrarietur voluntati secundum se. Dann Quodlib. qu. 17, n. 2; tom. 26, 202 b: Dilectio naturalis illa inclinatio ad bonum, quae est coaeva ipsi naturae ... Voluntas ex se ipsa potest habere actum vitiosum, et tamen ille actus est praeter naturam vel contra naturam. Mag aber auch der Mensch sich im Gegensatz zu dieser natürlichen Neigung zum sittlich Guten fürs Sündhafte entscheiden, so bleibt der motus naturalis oder die inclinatio voluntatis in bonum trotzdem noch zurück, weil sie eben in der Natur des geistigen Wesens begründet ist. Deshalb verbleibt diese natürliche Geneigtheit zum Guten auch noch dem Teufel; sie wird nicht geschwächt durch dessen sündhaften Akte (Ox. l. 3, dist. 18, n. 20; tom. 14, 703). Der Teufel ist ja ein Engel, ein rein geistiges Geschöpf, haftet nicht wie der Mensch am Sinnlichen, das ihn vom Streben nach dem sittlich Guten zurückhält. Deshalb strebt er ohne alle Schwierigkeit nach diesem Guten (Ox. l. 3, dist. 33, n. 17; tom. 15, 451 b): Voluntas autem angeli, quia non est coniuncta appetitui sensitivo, non est nata condelectari sibi, et ita sine difficultate tendit in bonum morale. Die auch dem Teufel noch inwohnende natürliche Neigung zum sittlich Guten kann ihn noch dazu geneigt machen, Gott über alles zu lieben. Denn kein zur Natur hinzukommendes Akzidens (d. h. in unserm Falle die Verstocktheit) kann die Natur zu etwas anderm hinneigen als das ganze Gewicht oder die ganze Schwere der Natur (totum pondus naturae) dazu geneigt macht, wozu die Natur hinneigt (zur Liebe Gottes) (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 29; tom. 22, 637 b). — Die Schwere, die uns zu bestimmten Handlungen gleichsam naturnotwendig hinzieht, ist unsre Liebe, da ja, wie Augustin[1]) sagt, meine Liebe mein Gewicht ist: amor meus,

[1]) Confession. l. 13, c. 9; cfr. epist. 157, n. 9; de civitate Dei l. 11, c. 28.

pondus meum (Rep. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 8; tom. 22, 211 b). — Außerdem sei noch kurz folgendes bemerkt: Ein jedes Wesen liebt von Natur aus mehr das Seinige als das des andern (Ox. l. 1, dist. 2, qu. 3, n. 3; tom. 8, 493 b). Auch der Engel liebt infolge der natürlichen Neigung sich selbst am meisten (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 4; tom. 12, 346 f.). Der in der übernatürlichen Liebe Gottes oder in der Gnade Gottes stehende Mensch kann ein vorgeschriebenes Werk tun, nicht veranlaßt durch diese Liebe, sondern aus natürlicher Pietät und Milde oder aus andern Motiven (Existens in charitate potest facere aliquod opus praecepti, non tunc motus ex charitate, sed ex pietate et mansuetudine naturali vel ex aliquo alio) (Ox. l. 2, dist. 28, n. 4; tom. 13, 255 b). Auch der sündhafte Mensch kann noch, aus natürlicher Pietät bewogen (moveri), dem Nächsten Almosen geben; Almosen muß nicht immer notwendig aus Liebe zu Gott (propter amorem Dei) gespendet werden (Ox. l. 2, dist. 7, n. 11; tom. 12, 387 a).

2. Der Mensch will und wählt dasjenige gern, wozu ihn die Gewohnheit anleitet, flieht hingegen dasjenige, was gegen seine Gewohnheit ist.

Aus diesem Grunde tut der Sünder nur ungern (de difficili) Buße (Ox. l. 2, dist. 7, n. 23; tom. 12, 402 b), Bußetun ist aber ein Akt des Willens (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 5; tom. 18, 52 a). Der Neubekehrte wählt nur unter Schwierigkeiten das sittlich Gute; viel leichter wäre es ihm gewesen, gemäß der seitherigen Gewohnheit das Böse zu wählen (Ox. l. 3, dist. 33, n. 5; tom. 15, 442 f.). Damit das von der Vernunft Diktierte auch freudig und gern geschehe, ist ein Habitus notwendig, infolgedessen der entsprechende Akt leicht und schnell erfolgt (L. c.).

3. Der Habitus macht den Willen geneigt, gemäß dem Habitus zu wollen, zu wählen und zu handeln.

Zum Recht-Wählen und Recht-Handeln ist an sich noch kein Habitus erforderlich; denn sonst könnte der Mensch, welcher einen solchen noch nicht besitzt, überhaupt nicht recht wählen oder recht handeln, könnte sich auch gar nie einen derar-

tigen Habitus erwerben. Weil jedoch der Wille frei ist und sich deshalb ebensowohl fürs Recht-Handeln als fürs Nicht-Recht-Handeln entscheiden kann, bedarf der Wille eines Habitus, welcher ihn zum Recht-Handeln determiniert oder geneigt macht. Namentlich ist der Habitus auch dazu notwendig, daß der Wille dasjenige mit Lust ausführt, was die Vernunft diktiert, und einen Akt setzt, welcher dem Habitus konform ist: Indiget aliquo inclinante determinate ad recte agendum, et illud est virtus ... Igitur ad hoc, quod voluntas delectabiliter agat dictatum a ratione, requiritur habitus ad eliciendum actum conformiter illi habitui (Ox. l. 3, dist. 33, n. 5; tom. 15, 442 f.). Dieser Habitus wird gewonnen durch häufig gesetzte Akte des Wählens oder Wollens, an sich aber schon durch das Recht-Wählen und Recht-Wollen überhaupt d. h. durch einen einzigen Akt (L. c. n. 12, 447 b). Der Wille erhält nämlich auf Grund seiner Tätigkeit eine Fähigkeit, die ihn direkt zu ähnlichen Akten geneigt macht (ex actione sua est receptiva alicuius habilitatis directe inclinantis ad similem actionem n. 8, 445 a). Der Habitus wirkt ähnlich wie ein physisches Agens naturnotwendig und nur nach bestimmter Richtung, weshalb es öfters heißt, daß er „determinate" inclinat. Er bewegt die Seelenpotenz, also auch den Willen, gleichsam wie ein schweres Gewicht: habitus movet potentiam quasi quoddam pondus (Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 6; tom. 10, 59 a). Namentlich gilt dies vom Habitus der Liebe (Rep. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 8, 9; tom. 22, 211 f.; qu. 7, n. 8, tom. 22, 225 a). Weil der Habitus wie ein natürliches, unfreies Prinzip und nur nach einer Seite hinneigt, widerstreitet es der Potenz, nach der andern Seite zu streben: habitus inclinat per modum naturae et ita determinate ad unum, ut per hoc repugnet potentiae habituatae per habitum illum, tendere in oppositum (Ox. l. 4, dist. 46, qu. 1, n. 8; tom. 20, 425 b). Insofern wirkt der Habitus determinierend, weshalb es auch heißt, daß der Wille durch den Habitus determiniert werde oder determinabel sei: summe determinatus vel inclinatus . . determinabilis per habitum (Ox. l. 3, dist. 33, n. 7 u. 8; tom. 15, p. 444 f.). Eine eigentliche Nötigung, welche die Willensfreiheit ganz aufhebt, kann der Habitus freilich nicht herbeiführen. Selbst auf dem

Sterbebett noch kann der Gewohnheitssünder ein so großes Mißfallen über seine Sünden erwecken, welches zur Nachlassung der Schuld genügt, obwohl dies mit großen Schwierigkeiten verbunden ist, weil die sündhaften Gelüste infolge des lang fortgesetzten Habitus den Willen noch sehr heftig zu sündhafter Liebe hinneigen: Haec delectabilia . . ex vehementia habitus continuati multum inclinant ad se inordinate amanda, et per consequens magnam faciunt difficultatem ad habendum magnam displicentiam de eis ad hoc, ut sit dispositio sufficiens ad deletionem culpae (Ox. l. 4, dist. 20, n. 6; tom. 18, 685 a).

Weil der Habitus den Willen zum Handeln nach bestimmter Seite geneigt macht, wird der Wille durch tugendhafte Habitus oder Tugenden reguliert: Ad hoc ponuntur virtutes in potentiis, ut potentiae, quae de se possunt recte et non recte agere, regulentur per virtutes (Ox. l. 3, dist. 33, n. 5; tom. 15, 442 a). Zwar gibt schon das Wissen auf praktischem und sittlichem Gebiete Anleitung zum Recht-Handeln, aber doch nur in entfernterer Weise; die nähere oder eigentliche Direktion gibt erst der Habitus (Ox. prolog. qu. 4, n. 41; tom. 8, 283 a; ebenso l. 3, dist. 36, n. 17; tom. 15, 650).

Noch an sehr vielen anderen Stellen betont Scotus, daß der Wille durch den Habitus zum Wollen und Handeln nach bestimmter Richtung geneigt gemacht wird, und daß speziell der Habitus notwendig ist, damit das Handeln und Wählen mit Leichtigkeit, Lust und Schnelligkeit vor sich gehe. Es sei nur hingewiesen auf Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 15; tom. 10, 68 f.; Ox. l. 4, dist. 6, qu. 10, n. 16; tom. 16, 634 f. Der Habitus spielt in der Lehre des Duns Scotus überhaupt eine sehr große Rolle. Schon dadurch wird die Behauptung hinfällig, daß nach Scotus der Wille absolut unberechenbar und willkürlich vorgeht. Würde dies auch in irgend einer Hinsicht vom ersten Willensakte auf irgend einem Gebiete wahr sein, der Wille also von Objekt und Erkenntnis in keiner Weise bestimmt werden, so wären doch die folgenden ähnlichen Willensakte betreffs ähnlicher Objekte bereits durch einen mehr oder minder starken Habitus in bestimmte Bahnen gelenkt, weil ja nach Scotus aus den einzelnen Willensakten sofort ein entsprechender Habitus

sich bildet. Es steht nicht in der Macht des Willens, zu verhindern, daß sich aus seinen freien Akten ein natürlich oder mit gewisser Naturnotwendigkeit wirkender Habitus bildet (Ox. l. 1, dist. 12, qu. 1, n. 5; tom. 9, 857 b): Voluntas, ut in nobis est actus primus, libera est ad habendum actum volendi, non autem ipse actus volendi liber est sive principium liberum producendi aliquid, quia actus volendi est quaedam qualitas naturalis, et si est principium alicuius, videtur esse principium naturale eius, non liberum, sicut si ex tali actu generaretur habitus appetitivus, naturaliter generaretur ita, quod non est in potestate actus generatio talis habitus. Zudem lehrt Scotus nicht, daß Objekt und Erkenntnis gar keine Einwirkung auf die Entscheidungen des Willens ausüben.

4. Die dem Willen vorgestellten Objekte üben auf ihn eine gewisse Einwirkung aus, erzeugen in ihm eine gewisse Geneigtheit, sie zu wollen oder nicht.

Wie der Verstand eines Objektes bedarf, um von demselben determiniert zu werden, ohne gerade von vornherein zum Erkennnen eines bestimmten einzelnen Objektes determiniert zu sein, so verhält es sich auch beim Willen. Auch dieser bedarf, um einen Akt zu setzen irgend eines Objektes, das ihm das Diktamen des Verstandes vorhält. Dazu ist aber nicht erforderlich, daß das Objekt auf den Willen einen zum Wollen besonders bestimmenden Eindruck macht, sondern es genügt, daß ihm vom Verstand das Objekt gezeigt wird: Voluntas, cum sit aequivocum [1]) respectu actus eligendi, et intellectus respectu actus dictandi, requirit obiectum praesens determinans, non imprimendo, ... sed ostendendo, et ideo, ut voluntas determinetur ad eliciendum, requiritur obiectum sibi ostensum per dictamen intellectus (Collat. 3, n. 3; tom. 5, 151 f.). Damit ist aber noch nicht gelehrt, daß das Objekt auf den Verstand gar keinen Einfluß ausübt oder gar nichts beiträgt zum Treffen der Entscheidung. Wie wir oben gesehen haben, nötigt nach Scotus die erkannte Glückseligkeit, das erkannte Gute im allgemeinen und

[1]) D. h. der Wille kann jedes beliebige Gut wählen, wie der Intellekt jede beliebige Wahrheit erkennen kann, ist nicht von vornherein zu einem bestimmten Objekt determiniert.

besondern, den Willen nicht absolut zur Zustimmung, macht ihn jedoch dazu sehr geneigt. Ähnliches gilt von den einzelnen Objekten, welche die Erkenntnis dem Willen vorstellt. Dieselben machen auf den Willen einen mehr oder minder großen Eindruck, machen ihn mehr oder minder zum Wollen geneigt, wenn auch nicht gerade in dem Maße wie die erkannte Glückseligkeit oder das erkannte letzte Endziel.

So lesen wir (Collat. 16, n. 3; tom. 5, 209 f.): Der Eindruck, welcher vom Objekt auf den Willen geschieht, ist wie ein schweres Gewicht, das denselben geneigt macht. Während der Verstand über dieses Objekt Erwägungen anstellt, wird der Wille genötigt, jedoch nicht einfachhin wie der Gesichtssinn von der Farbe oder dem Lichte. Der Wille kann nämlich den Verstand von der Betrachtung dieses Objektes abwenden und der Betrachtung eines andern zuwenden und setzt dann betreffs des ersteren Objektes keinen Akt, weil er ja keinen Akt setzen kann, wenn nicht vom Objekt irgend welche Einwirkung auf ihn stattfindet. Auf solche Weise wird der Wille bezüglich aller Objekte genötigt (necessitatur = inclinatur). Indes, der Eindruck, der auf den Willen geschieht, besteht nur darin, daß er den Willen geneigt macht: deshalb wird der Wille vom Objekt nie genötigt; er wird jedoch mehr geneigt gemacht hinsichtlich der Glückseligkeit oder des letzten Endzieles als hinsichtlich andrer Objekte. Andre Objekte kann der Wille zurückweisen, braucht sie nicht zu wollen, das erkannte Endziel jedoch kann der Wille nicht insofern abweisen, als er das Gegenteil wollen kann; er kann nur die Erkenntnis davon ablenken, und insofern braucht er es nicht zu wollen: Impressio facta ab obiecto in voluntate est pondus et inclinatio . . . Voluntas autem potest divertere intellectum et se, et per consequens ad aliud [1]); ideo, licet necessitetur stante consideratione, non tamen simpliciter sicut visus a colore vel luce, et sic nullum actum elicit, quia nullum actum elicit nisi per aliquid impressum ab obiecto, et ideo aeque, ut

[1]) D. h. der Wille kann den Verstand und damit auch sich selbst von dem einen Objekte abwenden und damit von selbst einem andern zuwenden.

videtur, necessitatur respectu omnium; sed impressum in voluntate est tantum inclinans; ideo voluntas nunquam necessitatur ab obiecto, tamen magis inclinatur respectu finis quam respectu alterius obiecti, ita quod non potest ferri in oppositum, licet sic possit divertere ab eo, non tamen repudiando. Einige weitere ähnlich lautenden Stellen werden später in anderm Zusammenhange vorgeführt und besprochen werden. Für jetzt sei nur noch folgendes bemerkt: Auch ein zufällig dem Intellekt sich darstellendes Erkenntnisobjekt kann nicht nur den Intellekt, sondern auch den Willen bewegen (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 2, n. 8; tom. 13, 456 b): Tunc a casu accidit, quod occurrit aliud intelligibile . . quod quidem intelligibile moveat intellectum et voluntatem. Dieses „Bewegen" ist nach dem Gesagten nur ein Geneigtmachen des Willens, kein eigentliches Bewegen, wie das intelligible Objekt naturnotwendig den Verstand zum Assens oder Dissens bewegt. Der Wille ist ja frei, deshalb kann er sich von dem einen Objekt abwenden und dem gegenteiligen zuwenden, das ihn allenfalls mehr zum Zustimmen geneigt macht (Ox. l. 2, dist. 7, n. 20; tom. 12, 399 b): Potest se retrahere ab illo et movere in aliud magis inclinans, quale est oppositum.

5. Besonders diejenigen Objekte, welche der sinnlichen Lust und Begierlichkeit schmeicheln, üben großen Einfluß auf die Willensentscheide aus, so daß es dem Willen schwer fällt, das Gegenteil zu wollen.

Weil der Wille mit dem niedern Begehrungsvermögen enge verbunden ist, ist er von Natur aus dazu veranlagt, an dem sinnlichen Begehren sein Wohlgefallen zu finden (Voluntas coniuncta appetitui sensitivo nata est condelectari sibi, sicut intellectus coniunctus sensui natus est intelligere sensibilia), gerade so wie das mit dem sinnlichen Erkennen verbundene intellektive Erkennen dazu geschaffen ist, Sinnliches zu erkennen. Und wenn der Wille mit vielen sinnlichen Begierlichkeiten vereinigt ist, hat er an all diesen seine Lust. So kann dann der Wille das so starke sinnliche Begehren nicht von seinem lustvollen Objekte abziehen ohne gegenteilige Neigung und ohne Schwierigkeit. Ja, es fällt dem Willen an sich schon schwer, an dem sinnlichen Begehren überhaupt keine Lust zu haben und

sich von der Lust hierüber loszumachen. Um sich nämlich davon loszumachen, muß sich der Wille einem andern Gut zuwenden, welches noch lusterregender ist als dasjenige, worauf sich das sinnliche Begehren bezieht (Ox. l. 2, dist. 29, n. 4; tom. 13, 272 b). Die sinnliche Lust übt nämlich eine Oberherrschaft über den Menschen aus, und deshalb ist der Wille sehr geneigt, ihr nachzugeben (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 6; tom. 12, 350 a): Voluntas secundum praedominium appetitus sensitivi maxime inclinatur ad actum eius. Obwohl aber der sich selbst überlassene Wille von Natur aus (naturaliter) geneigt ist, sich an dem sinnlichen Begehren zu ergötzen, so ist es andrerseits doch nicht unmöglich, häufig demselben Widerstand zu leisten, wie aus dem Leben von tugendhaften und heiligen Personen erhellt (Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 5; tom. 23, 205 a). Noch an sehr vielen andern Stellen hebt Scotus hervor, daß der Wille sehr gerne den Anreizungen, welche sinnliche, lustvolle Objekte auf uns ausüben, nachgibt, und daß es schwer ist, nicht in dieselben einzuwilligen (vgl. Ox. l. 2, dist. 29, n. 5; tom. 13, 273. — dist. 32, n. 7; tom. 13, 311. — Rep. l. 3, dist. 18, qu. 3, n. 13; tom. 23, 399 a).

6. Der Wille wird, wenn auch nur indirekt, beeinflußt durch die Gestirne.

Wenn unser Wille auch frei ist und insofern der Herrschaft der Himmelskörper nicht eigentlich untersteht, so ist es doch andrerseits wahr, daß diese Körper unserm Willen gewisse Neigungen eindrücken, vermittelst derer der Wille seine Entscheidungen leichter oder schwerer trifft. Diese Eindrücke reizen nicht eigentlich den Willen; derselbe kann auch das Gegenteil von dem wollen, wozu ihn jene eingedrückten Neigungen geneigt machen, jedoch nur mit größerer Schwierigkeit (Meteorolog. l. 1, qu. 3, art. 3; tom. 4, 17 b): Concessum est, quod voluntas nostra non subest regimini corporis coelestis; verum est tamen, quod corpus coeleste agit in voluntatem nostram quasdam inclinationes, mediantibus quibus voluntas facilitatur vel difficultatur in operando. . . Tales inclinationes non incitant voluntatem, quin immo voluntas libere potest in oppositum il-

lius, sed tamen cum maiori difficultate. Die Gestirne wirken allerdings zunächst nur auf die Sinne ein, wie sich dies namentlich bei Mondsüchtigen und Irrsinnigen zeigt. Durch diese Eindrücke auf die Sinne wird dann das sinnliche Begehren angeregt, und weil der Wille dasjenige gern tut, was das sinnliche Begehren verlangt, entsteht dann auch im Willen eine gewisse Geneigtheit und Bereitwilligkeit, diesem Begehren zu folgen (Ox. l. 2, dist. 14, qu. 3, n. 6; tom. 12, 672 f.). — Cfr. de anima, qu. 11; tom. 3, 531 ff. — Das nämliche lehrt Thomas (vgl. Summa theol. 1, 2, qu. 9, art. 5).

7. Die Objekte, nicht aber der Wille, sind die eigentliche Ursache von Freude oder Trauer, Lust oder Unlust. Diese Gefühle sind nur Erscheinungen, welche unser Wollen begleiten, auf dasselbe folgen.

„Liebe ist im Willen und kommt her von dem Willen, Lust aber ist zwar im Willen, kommt aber nicht her von dem Willen, sondern vielmehr vom Objekt ... Unlust rührt nur her vom Objekt, nicht vom Willen, weil sie sonst unmittelbar in der Gewalt des Willens stünde, und weil dann folgerichtig auch die Lust ganz in dessen Macht stehen müßte (was jedoch gegen die Erfahrung ist). Das dem Willen konveniente präsente perzipierte Objekt ist es vielmehr, welches Lust verursacht, während ein in gegenteiliger Hinsicht gestaltetes Objekt Unlust bewirkt“ (De anima, qu. 11, n. 7; tom. 3, 533): Dilectio est in voluntate et a voluntate; delectatio autem est in voluntate, sed non a voluntate, sed potius ab obiecto ... tristitia tantum causatur ab obiecto, non a voluntate, quia tunc esset immediate in potestate voluntatis, et per consequens nec delectatio; sed obiectum conveniens cum perceptione, cum sit praesens, causat delectationem, et obiectum contrario modo dispositum causat tristitiam. Ähnlich in Ox. l. 3, dist. 15, n. 12; tom. 14, 577 f. Hier weist Scotus zugleich den Einwand zurück, es sei gegen die Willensfreiheit, wenn das Objekt auf den Willen einwirke und darin die Gefühle (passiones) verursache: Ich antworte: der Wille wird vom Objekt nicht einfachhin genötigt, sondern zwischen ihm und dem Objekt ist nur eine Notwendigkeit der Folge. Es verhält sich ähnlich wie beim Wollen. Wenn

ich will, will ich notwendig (d. h. der Akt des Wollens folgt notwendig, wenn ich einmal will, obwohl mein Wollen frei ist). So brauche ich ein Objekt nicht notwendig nicht zu wollen (ich kann es ja auch wollen). Wenn ich aber etwas nicht will und es trifft gegen mein Nichtwollen doch ein, ohne daß ich es verhindern kann, so folgt in meinem Willen notwendig Traurigkeit oder Unlust. Dieses Gefühl ist also nur die Folge meines Wollens; es entsteht mehr aus dem Objekt, das ich nicht will oder das mir nicht konvenient ist, als infolge meines Wollens. Würde die Unlust zunächst aus meinem Wollen erfolgen, so könnte ich sie ja leicht vermeiden, was jedoch nicht der Erfahrung entspricht. — Weil Lust und Unlust nicht sowohl aus dem Willen als vielmehr aus dem Objekt, das mir konvenient oder nicht konvenient ist, entspringen, ist zur Hervorrufung dieser Gefühle nicht einmal ein eigentlicher Willensakt nötig, d. h. ein freier Akt, welcher das konveniente oder nicht konveniente Objekt frei will, worauf dann notwendig das betreffende Gefühl der Lust oder Unlust sich einstellt. Es genügt, daß das Objekt meiner natürlichen Neigung (die ja nach Scotus noch kein eigentlicher Willensakt, weil kein freier Akt, ist) entspricht oder nicht entspricht. Aus diesem Grunde tritt Lust oder Unlust im Willen auch schon ein, wenn ein Objekt meinem sinnlichen Begehren konveniert oder nicht. Weil der Wille mit dem sinnlichen Begehren so eng verbunden ist, kann derselbe Lust oder Unlust empfinden, ohne daß er das betreffende Objekt eigentlich wollte oder nicht wollte; es ist nur erforderlich, daß auch der Verstand ihm dieses Objekt vorhält (L. c., n. 15; tom. 14, 586).

Scotus sagt allerdings auch (Ox. l. 4, dist. 44, qu. 2, n. 17; tom. 20, 247), daß bei Verursachung der Unlust nicht das Objekt das prinzipale Agens sei, sondern der Wille selbst, insofern er das Objekt nicht will, da die Unlust mehr daraus zu kommen scheint, daß das Objekt nicht gewollt ist, als aus dem Objekte selbst. Hiemit scheint er sich selbst zu widersprechen. Für uns jedoch kommt es zunächst nur darauf an, festzustellen, daß nach Scotus auch das Objekt kausale Beziehung auf die Gefühle von Lust und Unlust hat, daß somit Scotus in diesem

Punkte nicht Indeterminist ist oder doch wenigstens kein absoluter. Ob nun hiebei der Wille oder das Objekt die causa primaria ist, kommt für unsre Aufgabe weniger in Betracht.

8. Größere oder geringere Güte eines Objektes, größere oder geringere Nähe desselben übt auf die Entscheidung des Willens oder doch wenigstens auf die Intensivität des Willensaktes Einfluß aus.

Der Wille ist mehr geneigt, der natürlichen Neigung bezüglich des letzten Endzieles oder der Glückseligkeit oder des höchsten Gutes zuzustimmen als bezüglich eines andern Objektes (Collat. 16, n. 4; tom. 5, 210 a): Voluntas magis inclinatur respectu finis quam respectu alterius obiecti. Mit dem höchsten Gut verhält es sich nämlich nicht so wie mit andern Objekten; während in vielen derselben etwas Böses oder Unvollkommnes gefunden werden kann, ist dies beim höchsten Gut in keiner Weise der Fall. Deshalb kann der Wille dem höchsten Gute nicht so gemäßigt zustreben als andern Objekten (Rep. l. 2, dist. 23, n. 8; tom. 23, 110 a). Mehr widerstrebt es dem Willen, nach der Unglückseligkeit zu trachten als nach der Glückseligkeit nicht zu trachten, wenn es überhaupt möglich ist, die Unglückseligkeit zu wollen oder die Glückseligkeit nicht zu wollen (Quodlib. qu. 16, n. 5; tom. 26, 188 f.). Die größere oder geringere Nähe eines Objektes determiniert den Willen wenigstens insofern, als dadurch der Akt des Wollens intensiver oder schwächer wird (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 4, n. 14 u. 15; tom. 8, 368 a, 371 a). Wenn deshalb jemand im Himmel den gleichen Habitus der Liebe zu Gott wie hier auf Erden hätte, so wäre der Akt der Liebe doch nicht gleich vollkommen, weil derselbe auch vom Objekt als der causa partialis abhängt, im Himmel aber Gottes Wesen unmittelbar dem Seligen präsent ist, hier auf Erden aber nicht (Ox. l. 3, dist. 31, n. 9; tom. 15, 419).

9. Der Wille verlangt vor allem nach demjenigen, was dem Verstand am meisten konvenient ist; er ist von Natur aus geneigt, dasjenige zu wollen, was der Verstand für gut erklärt.

Ein jedes Begehrungsvermögen, das sich ja in seinem Akte an den Akt des betreffenden Erkenntnisvermögens anschließt, verlangt an erster Stelle nach demjenigen lustvollen Objekt, das dem Erkenntnisvermögen am meisten konvenient ist, oder es verlangt nach der Lust, die in diesem Objekte liegt, weil es darin am meisten seine Beruhigung findet. Dies ergibt sich aus dem Begehren, welches auf die Wahrnehmung durch den Geschmack, das Gehör oder das Tastvermögen erfolgt; denn all diese Begehren streben am meisten nach demjenigen Objekt, das ihrer betreffenden Erkenntnispotenz am meisten zusagt. Deshalb verlangt auch derjenige Wille, welcher wie der des Engels von jedem sinnlichen Begehren frei ist, nach dem, was seinem Intellekt am meisten konveniert, oder er verlangt an erster Stelle nach der Lust in jenem Objekte oder auch nach der Glückseligkeit, die in jenem Objekte enthalten ist (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 5; tom. 12, 349): Omnis potentia appetitiva consequens in actu suo actum apprehensivae primo appetit delectabile convenientissimum suae cognitivae, vel delectationem in tali delectabili, quia in tali appetibili maxime quietatur. Quod patet de appetitu consequente apprehensionem gustus vel auditus vel tactus, quia quilibet talis maxime appetit obiectum convenientissimum potentiae cognitivae, cuius actum sequitur in appetendo; igitur voluntas separata ab omni appetitu sensitivo, primo appetit illud, quod est convenientissimum intellectui, cuius convenientiam sequitur illud appetere; vel primo appetit delectationem in tali obiecto, et per consequens beatitudinem includentem tale obiectum, et actum et delectationem sequentem.

In dieser Stelle ist zugleich gesagt, daß der Wille sich gegenüber dem intellektiven Erkennen ähnlich verhält wie das sinnliche Begehren gegenüber dem sinnlichen Erkennen. Weil aber das sinnliche Erkennen, wie Scotus sehr oft erklärt, das sinnliche Begehrungsvermögen zum Begehren förmlich nötigt, so muß wohl auch das intellektive Erkennen, wenn auch keinen eigentlich nötigenden, so doch wenigstens einen einigermaßen bestimmenden Einfluß auf das Wollen ausüben. Anderswo heißt es auch ausdrücklich, daß der Wille, soweit er als intellektives

Begehren in Betracht kommt, ebensosehr geneigt ist zum Begehren geistiger Güter wie das sinnliche Begehren zum Begehren sinnlicher Güter, und daß der Wille deshalb an sich im höchsten Grade zum Begehren des höchsten intellektuellen Gutes geneigt ist wie der Gesichtssinn zum Sehen des vollkommensten Sehobjektes. Der Wille ist jedoch zugleich auch frei und kann deshalb diese natürliche Neigung mäßigen, weil er sonst nicht sündigen könnte (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 8; tom. 12, 354 a): Voluntas . . . inquantum est mere appetitus intellectivus, summe inclinaretur actualiter ad optimum intelligibile, sicut est de optimo visibili et visu; tamen inquantum libera est, potest se refraenare in eliciendo actum, ne sequatur istam inclinationem . . . Tamen non posset tunc peccare, quia non esset in potestate eius aliud nec aliter appetere quam cognitiva ostenderet et inclinaret. Wenn nämlich der Verstand etwas als gut und konvenient erkannt hat, erfolgt ein gewisses natürliches Wollen desselben (Meteorolog. l. 1, qu. 3, art. 3; tom. 4, 17 b): Postquam intellectus apprehendit per modum boni et convenientis, naturaliter consequitur quaedam voluntas. Dieses natürliche Wollen ist, wie wir oben gesehen haben, allerdings noch kein eigentliches oder freies Wollen, sondern nur eine natürliche Neigung, welche den freien Willen zum Wollen des betreffenden Objektes geneigt macht. — Es ist besonders das Nützliche, was den Willen zum Begehren bewegt; jedoch ist dasselbe kein primärer Gegenstand des Wollens, weil es ja nur in Beziehung auf ein anderes Ojekt begehrt wird (Ox. l. 3, dist. 34, n. 15; tom. 15, 516 a): Utile non potest esse primo motivum ad concupiscendum, quia non concupiscitur nisi in ordine ad aliud. Es gibt nämlich begehrenswerte Objekte an sich oder solche, die ihrer Natur nach sofort konvenient sind, wie es andrerseits Objekte gibt, die man an sich schon flieht, weil sie von Natur aus diskonvenient sind. Dann gibt es aber auch Objekte, die nicht an sich oder primär begehrenswert oder verabscheuenswert sind, sondern nur sekundär wegen der primären (L. c. n. 9; tom. 15, 496 a): Quaedam sunt appetibilia ex se, quae scilicet nata sunt ex se statim convenire; et quaedam etiam sunt primo fugibilia, quae scilicet nata sunt ex se statim disconvenire. Alia

sunt appetibilia non primo, et alia non primo fugibilia, sed secundario propter illa primo appetibilia et primo fugibilia.

10. Der Wille ist sehr geneigt, dasjenige zu wollen, was ihm die praktische Vernunft und das Gewissen als richtig vorstellt.

Bei Scotus kommen sehr häufig Ausdrücke vor wie: ratio dictat, recta ratio dictat, dictamen rectae rationis, scientia practica, scientia regulativa, notitia directiva, rectificare praxim u. s. w. Oben haben wir diese Wendungen zum Beweise dafür gebraucht, daß nicht der Wille, sondern die Erkenntnis bestimmt, was gut oder bös, recht oder unrecht, zu tun oder zu lassen sei. Es scheint aber, daß mit diesen Worten, namentlich mit den Ausdrücken ratio dictat oder dictamen rationis, noch mehr gesagt sei, daß nämlich dieses Diktieren oder Diktamen auf den Willen nicht bloß direktiv und regulativ, sondern zugleich auch anregend, bewegend, bestimmend, wenn auch nicht eigentlich nötigend oder zwingend, einwirkt. Schon der Umstand, daß hinsichtlich des praktischen Verstandes meist die Ausdrücke dictare oder dictamen, weniger die Worte ostendere, demonstrare u. s. w. angewendet werden, scheint eine solche Auffassung zu begünstigen. Es heißt auch oft (z. B. Ox. l. 3, dist. 15, n. 32; tom. 14, 613 f.) nicht etwa, etwas sei gut oder bös, sondern es sei zu wollen oder nicht zu wollen. Dann wird auch das Wort „regulare“ in einem Zusammenhange gebraucht, in welchem es ganz gewiß eine determinierende Wirkung bezeichnet, z. B. Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 5; tom. 12, 349 a: „Nichts anders reguliert (regulat) den nicht rechten Willen als das ungeordnete Begehren und namentlich das unmäßige Trachten nach Nutzen und Vorteil.“ „Regel“ ist dasjenige, welches die Praxis recht macht, die erste Regel ist aber das letzte Endziel (Ox. prolog. qu. 4, n. 34; tom. 8, 269 b): Videtur dicendum, quod accipiendo regulam pro rectificante in praxi, prima regula est finis ultimus. Das letzte Endziel macht aber, wie wir gesehen haben, den Willen zum Wollen sehr geneigt.

Dazu kommt, daß Scotus wiederholt von einer Neigung oder Geneigtheit des Willens spricht, dasjenige zu wollen, was die natürliche praktische Erkenntnis diktiert: Die Vernunftein-

sicht zeigt nicht, daß etwas anderes als das unendliche Gut im höchsten Grade zu lieben sei; denn wenn dies der Fall wäre, würde die Liebe zum Lieben des Gegenteils von dem hinneigen, was die richtige Erkenntnis diktiert (Ox. l. 3, dist. 27, n. 13; tom. 15, 367 b): Ratio naturalis non ostendit aliud a bono infinito esse summe diligendum, quia si sic, igitur charitas inclinat in oppositum eius, quod dictat ratio recta. Der Sünder, auch der sündige Engel, erkennt aus sich selbst die dem Naturgesetze entsprechende Regel, daß man über die begangene Sünde Mißfallen haben müsse; infolgedessen hat er im Willen etwas, das ihn gemäß dieser Regel zum Verabscheuen der Sünde geneigt macht (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 3, n. 2; tom. 18, 124): Regula eius dicitur duplex: quaedam naturaliter cognoscibilis, ut scilicet quod de peccato est displicendum, et ista esset nota intellectui angelico, si fuisset angelus viator (wenn der Engel nach der Sünde noch Zeit zur Buße gehabt hätte) post primum peccatum commissum, et per consequens potuisset habere aliquid in voluntate correspondenter inclinans illi regulae ad actum vindicandi vel displicendi ... et per consequens aeque habere in voluntate aliquid inclinans proportionabiliter isti regulae. Daß nach Scotus das Diktamen des praktischen Erkennens bewegend auf den Willen einwirkt, ergibt sich besonders klar aus den Worten: „Es ist schwer, wenn auch nicht unmöglich, daß der Wille nicht zu dem geneigt sei, was von der praktischen Vernunft endgültig diktiert wurde, gerade so wie der sich selbst überlassene (von der Tugend oder Gnade nicht geleitete) Wille von Natur aus dazu hinneigt, an dem sinnlichen Begehren seine Lust zu haben, obwohl es ihm nicht unmöglich ist, demselben häufig Widerstand zu leisten, wie sich dies bei tugendhaften und heiligen Personen zeigt.“ (Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 5; tom. 23, 205 a): Difficile est, voluntatem non inclinari ad id, quod est dictatum a ratione practica ultimatim[1]), non tamen est impossibile, sicut voluntas naturaliter inclinatur sibi

[1]) Ultimatim, ultima sententia, dasjenige Urteil, welches der praktische Verstand nach Abwägung aller Gründe fällt (cfr. Rep. l. 3, dist. 18, qu. 1, n. 11; tom. 23, 384 b. — Ox. l. 3, dist. 18, n. 11; tom. 14, 678 b).

dimissa ad condelectandum appetitui sensitivo, non tamen impossibile, ut frequenter resistat, ut patet in virtuosis et sanctis. Dazu kommt, daß Scotus gar nicht abgeneigt ist, das Diktamen des Verstandes als causa per se et partialis des Wählens gelten zu lassen; dasselbe darf nur nicht als die totale Ursache oder als das primäre aktive Prinzip des Wählens angesehen werden. Scotus stellt nämlich (Collatio 3; tom. 5, 149 ff.) die Frage: utrum dictamen intellectus sit primum principium activum respectu electionis. Er gibt nicht zu, daß dieses Diktamen die eigentliche oder totale Ursache des Wählens ist, weil sonst der Wille nicht mehr frei sein könnte; im übrigen läßt er es dahingestellt sein, ob das Diktamen noch als causa per se, wenn auch nur als partielle, bezeichnet werden darf oder nur als causa (conditio) sine qua non. Den Einwurf, daß die Wahl nicht mehr frei wäre, wenn neben dem Willen auch noch das Diktamen als Ursache des Wählens festgehalten werde, weist er zurück, indem er bemerkt: „wenn auch zum Akte des Wählens das Diktamen des Verstandes oder das Objekt mitwirkt, so folgt daraus noch nicht, daß das Wählen nicht frei sei, da das Diktamen und das Objekt nicht die prinzipale Ursache des Wählens ist. Der Einwurf beweist nur, daß das Diktamen nicht die ganze Ursache des Wählens ist – dies ist zuzugeben —, aber dennoch ist das Diktamen die causa per se et partialis, welche zum freien Akte des Willens mitwirkt.“ Auf die Frage, ob die Erkenntnis und das Objekt partielle Ursache des Wollens oder nur conditio sine qua non sind, und was unter dieser conditio sine qua non nach Scotus zu verstehen sei, werden wir später ausführlicher zurückkommen.

Der Wille ist nach Scotus ferner geneigt, den Aussprüchen der Synderesis und des Gewissens beizustimmen. Beide sind, wie Heinrich von Gent bemerkt,[1]) etwas, was dem Bösen Widerstand leistet, oder den Menschen zum Guten anstachelt (stimuli), sie sind gleichsam ein schweres Gewicht (onus), das den Willen zum Wollen geneigt macht. All das gibt Scotus zu, er verwirft nur die Ansicht Heinrichs, daß beide ihren Sitz im Willen, nicht

[1]) Quodlib. 1, qu. 18; fol. 18 a.

aber im Verstande haben (Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2; tom. 23, 203 ff.). Die Synderesis oder der Habitus der obersten praktischen Prinzipien widersteht dem Bösen, macht dadurch den Willen geneigt zum Beistimmen, und wenn der Wille nicht dem Ausspruch der Synderesis beistimmt, erzeugt eben die Synderesis Gewissensbisse (n. 5, 205): Igitur si synderesis dicit aliquid resistens malo, tantum erit in intellectu ut habitus primorum principiorum agibilium, et in hoc dicitur remurmurare, quia iste habitus inclinando facit voluntatem remurmurare, faciendo quod in se est ad hoc, quod voluntas remurmuret. Wenn hingegen der Wille dasjenige wählt, was die richtige Einsicht diktiert, entstehen keine Gewissensbisse (n. 9, 207 a): Et quando voluntas eligit illud, quod recta ratio dictat, non sequitur remorsus conscientiae. Ähnlich Ox. l. 2, dist. 39, qu. 2; tom. 13, 410 ff. Auch hier hebt Scotus (n. 4, 415 a) hervor, daß die Synderesis als dasjenige, was in uns immer und notwendig nach dem Guten trachtet und dem Bösen Widerstand leistet, nicht im Willen beruhen könne, weil es für den Willen keine eigentliche Notwendigkeit oder Nötigung gibt; die Synderesis oder der Habitus der obersten praktischen Prinzipien könne nur im Intellekt ihren Sitz haben, der freie Wille sei aber von Haus aus dazu angelegt, im Einklang mit diesen Prinzipien zu wollen (liberum arbitrium natum est concorditer velle istis principiis). Mit der Synderesis und dem Gewissen verhält es sich also ähnlich wie mit dem natürlichen Wollen oder der natürlichen Neigung, über die wir oben ausführlich handelten. Sie sind kein eigentliches Wollen, keine actus eliciti, gehören nicht dem freien Willen an, machen aber denselben geneigt, gemäß ihren Aussprüchen zu wollen (n. 5, 415 f.). Deshalb kann man auch nur uneigentlich von einem guten oder schlechten Gewissen reden. Das Gute und Böse hat seinen Sitz nur im Willen, nicht in der Erkenntnis, also auch nicht im Gewissen, während das Richtige und Unrichtige in das Gebiet der Erkenntnis gehört. Nur insofern kann man von gutem oder schlechtem Gewissen reden als dessen Diktamina dem Willen konvenient oder nicht konvenient sind (n. 6, 416 a).

11. Scotus spricht öfters von Erkenntnisgründen, welche dem Willen beim Treffen seiner Entscheide vorschweben oder infolge deren der Wille etwas will oder liebt; dieselben machen den Willen zum Wollen geneigt.

Das erkannte Objekt ist mit denselben Gründen, mit welchen es dem Verstande präsent ist, auch dem Willen präsent (Ox. l. 2, dist. 3, qu. 10, n. 20; tom. 12, 266; cfr. Ox. l. 1, dist. 3, qu. 3, n. 21; tom. 9, 146 a). Der Wille kann ein Objekt wollen bezw. nicht wollen aus all den Gründen, aus welchen es der Verstand in der Betrachtung erkennt (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 13; tom. 18, 33 a): ex tot causis, ex quot potest esse talis consideratio actualis in intellectu, et talis actualis nolitio in voluntate. Die von der Erkenntnis dem Willen vorgestellten Gründe wirken aber zugleich anregend, bewegend, bestimmend, wenn auch nicht nötigend, auf den Willen ein. Wie wir öfters gesehen haben, kann der Wille den Verstand von der Betrachtung des einen Objektes wegwenden und der Betrachtung eines andern zuwenden. Der Wille kann dem Verstand speziell befehlen, zu untersuchen, wie das dem Willen vorgestellte Gute beschaffen und wie es zu wollen sei (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 3, n. 2; tom. 8, 345 a): Potest imperare intellectui, ut inquirat, quale illud bonum sit et qualiter volendum, et tunc potest illi assentire sic vel sic. Wenn die Erkenntnisgründe gar keinen Einfluß auf die Willensentscheidung hätten, so bräuchte ja der Wille dem Verstand gar nicht zu befehlen, eine Untersuchung über das betreffende Objekt anzustellen, er könnte vielmehr das von der Erkenntnis vorgestellte Objekt ohne weiteres wollen oder nicht. Der Wille kann zwar nach Belieben die Gründe untersuchen, welche für oder gegen einen bestimmten Willensentscheid sprechen, aber auf diese Untersuchung hin erfolgt — wenigstens für gewöhnlich — auch ein Wollen, das den vom Verstande vorgestellten Gründen entspricht. Gründe können den Menschen oder Willen veranlassen, daß für ihn dasjenige freiwillig wird oder gewollt, was an sich unfreiwillig oder nicht gewollt ist, z. B. eine Strafe, die an sich der natürlichen Neigung des Menschen widerspricht und somit nicht freiwillig, nicht gewollt ist (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 13; tom. 18, 33 b):

Omnis poena est involuntaria; verum est secundum se comparando ad voluntatem sequentem affectionem commodi; tamen potest esse voluntaria voluntate antecedente, scilicet voluntaria applicatione causarum, ad quas sequitur.

Gar oft bemerkt Scotus, daß der Wille ein bestimmtes Objekt will oder einen bestimmten Entscheid trifft oder einen Gegenstand liebt aus gewissen Gründen, welche in diesen Objekten liegen oder von der Erkenntnis vorgehalten werden. Erkenntnis und Erkenntnisgründe tragen bei zum Zustandekommen eines Willensaktes, machen den Menschen zum Wollen geneigt. Zunächst bemerkt Scotus öfters, daß der Wille nur nach demjenigen verlangt, was der Verstand als möglich hinstellt. Das Unmögliche will der Wille entweder überhaupt nicht, oder er will es nur schwach oder mit unwirksamem Wollen; er befiehlt dem Verstande nicht, die Mittel zu untersuchen, durch die es erlangt werden kann (Ox. l. 3, dist. 26, n. 20; tom. 15, 343, — dist. 33, n. 17; tom. 15, 451 f.). Niemand handelt gut, wenn er nicht zuvor dasjenige erkennt, weshalb er handelt; im Erkennen der Gründe besteht das Überlegen (Ox. l. 3, dist. 33, n. 23; tom. 15, 457 b). Bei jedem Wollen gibt es ein „Was" und ein „Warum", das Streben und Trachten bezieht sich nicht sowohl auf das „Was", sondern vielmehr auf das „Warum" (Ox. l. 2, dist. 38, n. 2; tom. 13, 399 b): Et cum in omni volitione secundum Anselmum sit accipere quid et cur, intendere non respicit quid, sed cur. Wenn der Wille einen Gegenstand einem andern vorzieht oder etwas nicht will, so geschieht dies wegen eines „Warum"; hat aber der Mensch im Himmel Gottes Wesenheit geschaut, so kann für den Willen kein Grund vorliegen, weshalb er Gott, das höchste Gut, nicht will oder ihm ein anderes Gut vorzieht (Collat. 16, n. 4; tom. 5, 210): Quando voluntas praeponit aliquid alii vel non vult aliquid, hoc est propter aliquod cur . . sed Deo viso per essentiam nulla potest apparere ratio nolendi ipsum vel praeponendi aliquid sibi. Die Herrlichkeit Gottes und die ununterbrochene Anschauung desselben (causa continuae contemplationis) wirken vielmehr zusammen, daß der Selige ununterbrochen Gott will (Collat. 15, n. 3; tom. 5, 207 b). Diese Stelle bezieht sich zwar zunächst nur auf

das Wollen der Seligen im Himmel, aber, wie wir oben gesehen haben, bemerkt Scotus wiederholt ausdrücklich, daß das Wollen im Himmel wesentlich das nämliche bleibt wie auf Erden, oder daß beide gleich frei sind. — Wenn jemand in richtiger Ordnung liebt, muß er das höhere Gut mehr lieben als das niedere, namentlich wenn das niedere Gut den Grund, weshalb es Liebe verdient (ratio diligibilitatis), nur vom höheren Gute erhält (Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 31; tom. 10, 92 b). — Als Gründe, weshalb man etwas liebt (rationes diligibilis), werden z. B. angeführt Güte und Einheit, ein Objekt, das in sich gut und einheitlich ist (Ox. l. 3, dist. 29, n. 3; tom. 15, 390 b). — Wir lieben jemanden in erster Linie wegen seiner sittlichen Güte, in zweiter Linie, wenn wir wissen, daß er uns wiederliebt; die Wiederliebe ist nämlich ein ganz besonderer Grund, weshalb jemand unsre Liebe verdient; die Gegenliebe reizt uns zum Lieben. Darum ist es, was Gott betrifft, nicht bloß seine unendliche Güte oder die Vollkommenheit seiner Natur, was uns zum Lieben auffordert, sondern es ist auch der Umstand, daß diese Güte Gottes mich liebte und sich mir mitteilte; dieser Umstand lockt mich ebenfalls, nämlich in zweiter Linie, zum Lieben an. Diese Gründe sind objektive Gründe zum Lieben, sie sind von Natur aus geeignet, uns zum Lieben zu veranlassen (Ox. l. 3, dist. 27, n. 8, tom. 15, 360 b): Secunda ratio potest aliquo modo dici ratio obiectiva actus alliciens ad amandum; nam ipsa nata est allicere aliqualiter ad amandum ... Sicut enim in nobis primo amatur aliquis propter bonum honestum, secundo quia scitur redamans; illa redamatio in eo est una specialis ratio amabilitatis in eo [1]), alliciens ad amandum ... ita in Deo non sola bonitas infinita vel haec natura ut haec natura allicit ad amandum, sed quod haec bonitas amaverit me communicando se mihi, secundario hoc allicit. Wenn ich aber ein Objekt liebe um seiner selbst willen, so liebe ich auch all dasjenige, was jenes erste liebenswürdige Objekt liebt, und liebe auch all das, was Grund ist, dasselbe zu lieben oder zur Liebe desselben hinzuneigen (Rep. l. 1, dist. 17, qu. 2, n. 7; tom. 22, 211 a):

[1]) Ähnlich Ox. l. 1, dist. 12, qu. 1, n. 10; tom. 9, 860.

Diligens aliquid propter se ... diligit omnia diligentia illud primum diligibile, et omnia, quae sunt ratio diligendi illud vel inclinandi in amorem eius. — Für noch manche andere Fälle bemerkt Scotus, daß objektive Gründe oder die Erkenntnis den Menschen veranlassen, etwas zu wollen oder nicht. So sagt er in der soeben angeführten Stelle (n. 9, 211 b), körperliche Schönheit sei der Grund, weshalb man sie liebt (pulchritudo corporalis est ratio acceptationis). Aus der Betrachtung Gottes erfolgt sofort ein gewisser Abscheu über die Sünde und eine sehr große Betrübnis darüber, daß man sie begangen hat; die nächsten Ursachen dieser Betrübnis sind die Erwägung über die Sünde von seiten des Verstandes, und die Verabscheuung derselben von seiten des Willens (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 2, n. 17; tom. 18, 105 b): ex contemplatione Dei statim inest quasi quaedam detestatio peccati et sequitur tristitia maxima ... causae proximae scil. intellectus in considerando et voluntas in detestando. Der Sünder kann die Sünde betrachten als Beleidigung Gottes, als etwas, das von Gott trennt, Strafe verdient, und noch unter vielen anderen Gesichtspunkten, und der Wille kann dann die Sünde verabscheuen aus einem dieser Gründe oder auch aus vielen derselben (L. c. n. 14, tom. 18, 74 a): et potest voluntas ipsum sub aliqua illarum rationum vel sub multis illud peccatum sic consideratum detestari. Ebenso in der Parallelstelle Rep. l. 4, dist. 14, qu. 1, n. 11; tom. 24, 206 a; hier heißt es zudem noch, daß der Sünder infolge der Betrachtung seiner Sünden als Beleidigung Gottes wollen kann, es möchten die Sünden nicht geschehen sein, und daß er infolge dieser Erkenntnis über dieselben ein starkes Mißfallen haben kann: peccator in puris naturalibus suis potest considerare sua peccata ut Dei offensiva, quia contra praecepta et leges, et ita ea nolle fuisse, et ex hoc potest de illis habere displicentiam vehementem. Der Umstand, daß Gott unsrer guten Werke nicht vergißt, soll auch den rückfälligen Sünder noch veranlassen (allicere), solche Werke zu vollbringen (Ox. l. 4, dist. 22, n. 13; tom. 18, 784).

12. Zureden, Raten, Bitten, Ermahnen von seiten andrer, dann deren gutes oder schlechtes Beispiel u. s. w. haben wirksamen Einfluß auf unsere Willensentscheide.

Der freie Wille läßt sich gern von der Vernunfteinsicht überreden und leiten, sowohl von der eignen als von der fremden. Während das sinnliche Begehren als irrational nicht überredet werden, sondern nur dem Befehl des Willens gehorchen kann, läßt sich hingegen der freie Wille leicht überreden; er kann aber nicht eigentlich gehorchen, weil er frei ist (Ox. l. 3, dist. 33, n. 4; tom. 15, 441 a): Appetitus sensitivus non est persuasibilis a ratione, sed oboedibilis rationi . . . Liberum bene est persuasibile, non tamen proprie oboedibile; appetitus autem sensitivus, quia non est liber, non est persuasibilis, sed oboedibilis imperio voluntatis. Weil der Wille für Vernunftgründe zugänglich ist, heißt der Habitus der Prudentia ein habitus consiliativus (Ox. l. 3, dist. 34, n. 20; tom. 15, 546 a), die Beratung des Verstandes bezieht sich nämlich auf das Wollen (Consiliatio intellectus habet ordinem ad volitionem; Collat. 30, n. 7; tom. 5, 264 a). Von einem beratenden oder überredenden Einwirken auf den Willen ist öfters die Rede. Der Mensch soll überredet werden, noch in gesunden Tagen für seine Sünden Buße zu tun, indem man ihm vorstellt, wie gefährlich es sei, die Buße bis auf die Sterbestunde hinauszuschieben (Ox. l. 4, dist. 20, n. 7; tom. 18, 685 b). Auch diejenigen, welche in schwerer Sünde dahinleben, sollen durch Raten bewogen werden, noch Gutes zu tun (suadendi et movendi sunt ad oppositum; Ox. l. 2, dist. 28, n. 4; tom. 13, 255 b). Es ist unvernünftig und sündhaft, Rat und Befehl des Obern zu verachten; denn wer den Rat verachtet, verachtet den Ratgeber (Ox. l. 4, dist. 3, qu. 4, n. 5; tom. 16, 343 b). Es ist gut, dieselben Vorstellungen oder Unterweisungen öfters zu wiederholen, damit der Zuhörer um so wirksamer zur Ausführung des Gesagten angeregt werde. (Ox. prolog. qu. 4, n. 42, tom. 8, 286 a). Auch Bitten, Scheltworte, Beschwörungen beeinflussen den Willen. Wenn der Beleidigte um Verzeihung gebeten wird, so ist dieses Bitten die Ursache, weshalb er verzeiht (Ox. l, 3, dist. 18, n. 10; tom. 14, 671 b): Rogatio est causa, quare dimitto offensam. Mit Scheltworten sollen Vorgesetzte und Freunde auf die Sünder einwirken, damit sie vom Bösen ablassen (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 16; tom. 22, 631 b). Derjenige, welcher einen andern zum Laster

verführte, soll den Schaden nach Kräften wieder gutmachen; er soll den Verführten nachdrücklich (inducendo efficaciter) zur Buße und zur Ausübung tugendhafter Akte anhalten; wenn aber das nicht genügt, weil es leichter ist, jemanden zu verderben, als zu bekehren, soll er für ihn zu Gott beten und auch andre Menschen für denselben beten lassen; auch soll er solche Personen herbeiziehen, welche dem Verführten wirksam zureden können (alios persuasores efficaces) (Ox. l. 4, dist. 15, qu. 3, n. 3; tom. 18, 359 a). Daraus ergibt sich zugleich, wie gefährlich es ist, einen andern zur Sünde zu verleiten, weil man den Schaden kaum mehr entsprechend wieder gutmachen kann, da man den so zur Sünde verleiteten Willen durch Überredungen und viele andre Wege kaum mehr zur Tugend zurückführen kann. Die Anleitung zur Sünde wie auch zur Bekehrung kann auf vielerlei Weise geschehen, durch Raten, Zureden, Bitten u. s. w.: „Ex hoc patet, quantum periculum est alium sollicitare et inducere ad peccatum, quia vix potest digne restituere, cum voluntatem illam allectam ad peccata vix possit persuasionibus et aliis multis viis reducere ad virtutem ... Ista inductio potest esse multiplex, scilicet consulendo, persuadendo, rogando etc. (L. c.). Ähnlich Rep. l. 4, dist. 15, qu. 4, n. 39; tom. 24, 247 a.

13. Vollkommnere oder unvollkommnere Erkenntnis eines Objektes wirkt wenigstens auf die Intensivität des Wollens ein.

Scotus weist ausdrücklich die Ansicht zurück, daß zum Wollen eine nur habituelle oder eine nur auf das Allgemeine gehende Erkenntnis genüge; er verlangt ausdrücklich ein aktuelles Erkennen, welches sich mit den Objekten im einzelnen befaßt (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 6 ff.; tom. 13, 455 ff.). Ebenso Rep. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 9 ff.; tom. 23, 218 ff. — Collat. 2, n. 2 ff.; tom. 5, 143 f. Wie wir ferner oben gesehen haben, kann nach Scotus der Wille bewirken, daß undeutliche, schwache Gedanken klarer und kräftiger, hingegen kräftige und klare Gedanken schwächer und matter werden, indem er dem Intellekte befiehlt, sich von der Erwägung derselben abzuwenden und der Betrachtung andrer zuzuwenden. Hiemit ist doch zugleich auch

angedeutet, daß schwache und undeutliche Vorstellungen anders auf den Willen einwirken als starke und klare, und daß der Wille, um energisch zu wollen, kräftige und klare Gedanken nötig hat. Würde der Wille nur einfachhin etwas zu wollen brauchen, so wäre es ja gar nicht erforderlich, daß er im Verstande eine Erkenntnis veranlaßt, welche ihn anregt bezw. die vorhandenen Vorstellungen zuerst kräftigt oder schwächt. Übrigens sagt Scotus mit unzweideutigen Worten: Je klarer ich etwas erkenne, desto feuriger liebe ich es: quanto clarius intelligo, tanto ardentius diligo (de rerum princ. qu. 11, art. 3, sect. 1, n. 22; tom. 4, 473 a). Weil wir jetzt auf Erden Gott gleichsam nur rätselhaft und bildlich, im Jenseits aber von Angesicht zu Angesicht und klar erkennen, ist auch die jetzige Liebe oder der jetzige Genuß Gottes viel unvollkommner als im Jenseits (Rep. l. 2, dist. 26, n. 4; tom. 23, 131 b). Hier auf Erden muß der Mensch nicht notwendig nach dem erkannten Endziele oder der Glückseligkeit, d. h. dem höchsten Gut oder überhaupt dem erkannten Guten, streben, weil ihm auf Erden kein Gut so klar nur als Gut, und andrerseits kein Übel so klar nur als Übel vorgestellt werden kann, daß er ersteres notwendig wollen müßte, letzteres notwendig nicht wollen könnte (Rep. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 4; tom. 23, 204 b). Im Jenseits hingegen erkennen selbst die Verdammten noch Gott als Träger aller Glückseligkeit, und deshalb verlangen sie nach Gott vielleicht intensiver als wir (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 10, n. 13; tom. 21, 380 a). Der Engel liebt sich selbst deshalb am meisten, weil er sich selbst am besten erkennt (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 4; tom. 12, 347 a). Es gibt vielleicht nie einen Menschen, der nicht dasjenige tun wollte, was er für das Bessere hielte, sofern er darüber aufgeklärt würde (Rep. l. 2, dist. 28, n. 11; tom. 23, 141 a): Dico, quod forte nunquam occurret talis, qui non vellet facere, quod crederet esse melius, quando Deus ex liberalitate sua auferet ab eo ignorantiam invincibilem.

14. Siebeck schreibt (a. a. O. Bd. 112, S. 185, 187): „Der Wille wirkt und entscheidet mithin (nach Scotus) nicht ohne den Intellekt. Die Inhalte desselben müssen das Material für seine Herrschaft abgeben und für ihn als Gründe in Be-

tracht kommen. Als solche aber sind sie ihm lediglich Motive, deren endgültige Wirkung durch seine Zulassung und Zustimmung zu ihrem Inhalte bedingt ist. Niemals kommt ein Vorgestelltes oder Wahrgenommenes aus seiner eigenen Natur heraus zu unmittelbarer Wirkung auf den Willen, sondern immer nur auf Grund des Umstandes, daß mit seinem Auftreten und Verbleiben im Bewußtsein ein Gefallen oder Mißfallen gegeben ist, kraft dessen es überhaupt erst zu einem Objekt für die Entscheidung des Willens werden kann. Auch vermag ja der letztere, nach dem Obigen, von den zuerst gegebenen Gedanken und Wahrnehmungen aus selbsttätig den Gedankenlauf zu beeinflussen, d. h. in die ihm genehmen Bahnen zu lenken." „Die Souveränität des Wollens namentlich gegenüber der Vernunfttätigkeit ist bei ihm so autokratisch, daß der letztern im Grunde nur noch obliegt, durch Aufweisung der inneren oder äußeren Objekte das Gebiet zu bezeichnen, worin der Wille im konkreten Falle mit Willkür die Motive aufsucht, denen er auf sich zu wirken gestatten will. Der Begriff des motivierten Wollens erscheint dadurch gleichsam ausgehöhlt und das Wollen von der wesentlichen Beziehung auf die Vernunft (sofern nämlich Vernünftigkeit doch immer eine Bestimmtheit durch die Vernunft bedeutet) losgelöst." — Gegenüber dieser Auffassung Siebecks sei als Lehre des Scotus aufgestellt:

Die Erkenntnis eines Gegenstandes wirkt unmittelbar aus sich selbst auf den Willen ein. Es steht nicht beim Willen, den Motiven die ausschlaggebende Einwirkung nach Belieben zu gewähren oder zu versagen. Der Wille kann auf die Motive nur indirekt einwirken, indem er den Verstand anhält, die Erwägung der Motive zu übernehmen oder aufzugeben, stärker oder lässiger zu betreiben. Der Wille ist durch die Vernunft in seinen Entscheidungen bestimmt, wenn auch nicht eigentlich genötigt.

Wie wir im vorstehenden gesehen haben, ist es schwer, wenn auch nicht ganz unmöglich, daß sich der Wille nicht dem zuneige, was die praktische Vernunft diktiert. Ebenso haben wir gefunden, daß Bosheit den Verstand nicht verblendet, ja,

daß sie nicht einmal den Teufel abhalten kann, Gott über alles zu lieben, weil die Erkenntnis ihn belehrt, daß Gott als das höchste Gut über alles zu lieben sei. Damit ist doch zugleich auch gesagt, daß das Vorgestellte oder Wahrgenommene aus seiner eigenen Natur heraus auf den Willen einwirkt, nicht erst auf Grund des Umstandes, daß der Wille an diesen Vorstellungen sein Wohlgefallen oder Mißfallen hat. Es hat sich sogar gezeigt, daß Vernunftgründe den Willen bestimmen können, dasjenige freiwillig zu übernehmen, was ihm an sich widerstrebt, nämlich Strafe oder Buße. Ebenso handelt nach Scotus ein auf dem Meere segelnder Kaufmann noch frei, wenn er bei großem Sturme seine Waren ins Wasser wirft, um wenigstens noch Schiff und Leben zu retten (öfters, z. B. Rep. l. 4, dist. 20, n. 7; tom. 24, 394)[1]). Wird bei alledem der Wille nicht von Vernunftgründen unmittelbar bestimmt, oder gibt erst der Wille durch seine freie Zustimmung den Motiven ihre ausschlaggebende Bedeutung? Dazu kommen noch andre Beweisstellen: Die sittliche Tugend — welche nach Scotus ihren Sitz im Willen hat — kann die sinnliche Leidenschaft nicht in der Art dämpfen, daß sie bewirkt, daß die vom sinnlichen Objekte ausgehende Einwirkung geringer wird. Das dem Menschen vorliegende lustvolle Objekt wirkt vielmehr naturgemäß auf den Menschen ein, so sehr es nur kann. Der tugendhafte Habitus kann nur bewirken, daß das Objekt dem mit dem Habitus ausgerüsteten Willen weniger konvenient ist. Oder man kann auch sagen, daß die Tugend nicht den schon stattgefundenen Eindruck des lustvollen Objektes mindert, sondern den erst noch stattzufindenden, indem sie den Menschen veranlaßt, solche Objekte zu fliehen, welche geeignet sind, unordentliche Lust herbeizuführen, oder nur solche lustvolle Objekte zuzulassen, welche von Natur aus nur auf ordentliche oder gemäßigte Weise ergötzen; so mäßigt die Tugend nicht die bereits vorhandene sündhafte Lust, sondern sie schützt vor derselben (Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 15; tom. 10, 68 f.): Dico, quod virtus moralis non moderatur active passionem, quasi eam factam ab obiecto faciat esse minorem; obiectum enim de-

[1]) Vergl. Aristoteles, Ethica, l. 3, c. 1, 1110 a 8.

lectabile praesens naturaliter movet secundum ultimum sui. Sed habitus potest facere obiectum minus conveniens potentiae habituatae quam potentiae non habituatae . . . Aliter potest dici, quod virtus moderatur passionem non iam factam, sed fiendam, pro quanto inclinat potentiam, et hoc cum prudentia coexistente, ut fugiat immoderata delectabilia, quae nata sunt inferre delectationes immoderatas, et non admittat nisi delectabilia, quae nata sunt moderate delectare; et in hoc moderatur non quidem delectationem inexistentem minuendo, sed immoderatam, quae inesset, praecavendo. An dieser Stelle ist mit nackten Worten erklärt, daß der tugendhafte Wille die den Objekten oder Motiven von Natur aus zukommende Eindrucksfähigkeit auf den Willen nicht aufheben oder alterieren kann, daß diese Objekte oder Motive auf den Willen vielmehr so stark einwirken als sie naturgemäß nur können. Der tugendhafte Habitus bewirkt nur, daß der Wille für diese auf ihn einwirkenden Eindrücke weniger empfänglich ist, oder daß er für die Zukunft solche Objekte flieht, welche durch ihre naturgemäße Einwirkung auf ihn schlimmen Einfluß haben können, hingegen solche aufsucht oder zuläßt, welche auf ihn in gegenteiliger Richtung einwirken. Wenn schon der tugendhafte Wille, welcher durch den Habitus gestärkt ist, einen direkten Einfluß auf die Motive nicht hat, dann vermag dies um so weniger der einfache, noch nicht habituierte Wille oder der Wille an sich. — Ferner haben wir oben wiederholt gesehen, daß der Wille auf die ersten Gedanken, nämlich auf solche, die in uns unmittelbar nach dem Erwachen entstehen oder wenn zufällig, wider Erwarten ein fremdes Objekt uns entgegentritt, keinen Einfluß ausüben kann; diese entstehen von selbst, der Wille hat nur die Macht, sie zu unterhalten oder abzubrechen. Auch hiemit ist die Behauptung Siebecks widerlegt, daß nie eine Vorstellung oder Wahrnehmung aus sich selbst zu unmittelbarer Wirkung auf den Willen kommt. Zudem erklärt Scotus ausdrücklich, daß der Wille nicht frei ist oder daß er genötigt wird, solange die Erkenntnis auf ihn einwirkt, weil das Erkennen naturgemäß wirkt, daß dadurch ein natürliches Wollen entsteht, dem jedoch der freie Wille dadurch entgeht, daß er die Gedanken auf andere Objekte richtet. Insofern bewirkt jedes uns von

der Erkenntnis vorgestellte Objekt sofort ein gewisses natürliches Wollen, das unfrei ist, weil es nicht in unsrer Macht steht, von dem Erkannten nicht berührt zu werden; es ist mehr ein passives Wollen, eine gewisse natürliche Geneigtheit zum Wollen oder Nichtwollen je nach den Motiven. Dieses natürliche Wollen wird ein freies, wenn es der Wille frei fortsetzt, indem er von seiner Macht, die Gedanken abzulenken, keinen Gebrauch macht. Das passive Wollen nennt Scotus auch latio passiva, etwas von der Erkenntnis in den Willen Hineingetragenes: es ist die natürliche Geneigtheit zum Wollen, welche im Willen infolge des Eindruckes von seiten der Erkenntnis entsteht; der (natürliche) Wille folgt diesem Eindruck gewissermaßen so, wie die Bewegung eines schweren Körpers der Natur des Körpers folgt (Collat. 14, n. 3; tom. 5, 206 a): Quantum ad continuationem (Fortsetzung des Wollens), et sic est omnino liberum, quia in potestate voluntatis est continuare actum suum circa obiectum. Vel quantum ad inchoationem (Beginn des Wollens auf Grund des Erkennens), cum non sit in potestate nostra, quin visis tangamur stante intellectu in actu suo, et sic est naturalis, potest tamen avertere considerationem, et pro tanto libere. Et intelligit (?), quod voco hic lationem passivam actum secundum consequentem impressionem factam in voluntate, sicut motus gravis in gravi sequitur formam gravis; velle tamen, ubi est actio, est omnino liberum. Auch in der Collatio 16, n. 3; tom. 5, 209 b wird betont, daß der Wille zwar sowohl den Verstand als auch sich selbst von einem Objekt oder Gedanken abwenden und einem andern zuwenden kann, daß er jedoch, solange die Betrachtung oder die Verstandestätigkeit währt, nicht frei ist, sondern genötigt wird, wenn auch nicht so absolut wie der Gesichtssinn von Licht und Farbe: Voluntas potest divertere intellectum et se, et per consequens ad aliud; ideo, licet necessitetur stante consideratione, non tamen simpliciter sicut visus a colore vel luce. — Der Wille kann nach Scotus auch den Glaubensakt — der nach den Scholastikern seinem eigentlichen Wesen nach ein Erkenntnisakt ist — nicht direkt beeinflussen. Der Wille hat zwar Macht über diesen Akt, jedoch nicht über den gegenteiligen Akt, d. h. er kann den Glauben nicht dazu bestimmen, dem Glau-

benssatze nicht beizustimmen oder auch das Gegenteil zu glauben, solange der Glaubensakt anhält; der Wille vermag nur den Intellekt zu hindern, bezüglich der vorgelegten Glaubenssätze überhaupt einen Glaubensakt zu setzen (Ox. l. 3, dist. 25, qu. 1, n. 11; tom. 15, 158): Quamvis autem voluntas sic habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis, sed solum potest impedire intellectum, ne exeat in actum suum credendi elicitum circa credibilia proposita. — Dieses Verhindern, daß ein Erkenntnisakt auf den Willen nicht einwirkt und ihn zum Assens nicht geneigt macht, besteht, wie Scotus sehr oft sagt, darin, daß der Wille den Intellekt abhält, solche Objekte nicht zu betrachten, denen der Wille geneigt ist, beizustimmen. Dies kommt nur dem Willen zu, während der Verstand infolge seiner Unfreiheit seinen Assens zum Wahren notwendig hergeben muß, und zwar ebenso notwendig in dem Grade als es die betreffende Wahrheit verlangt, z. B. Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 11; tom. 12, 355 b: Dico per idem, quod non est in potestate intellectus moderari assensum suum veris, quae apprehendit; nam quantum ostenditur veritas principiorum ex terminis vel conclusionum ex principiis, tantum oportet assentire propter carentiam libertatis. Sed voluntas potest in se et in potentiis inferioribus moderari, ne ista inclinatio omnino dominetur in eliciendo actum vel saltem ne actus eliciatur. Potest enim avertere intellectum, ne speculetur talia speculabilia, circa quae inclinaretur. Nirgends fand ich eine Andeutung, daß der Wille direkt auf die Zustimmung zu einer Wahrheit bezw. auf die von einem Erkenntnisobjekte ausgehende Einwirkung auf den Willen verhindernden oder modifizierenden Einfluß ausüben könne. Überall wird nur des genannten indirekten Einflusses gedacht.

Die einzige Stelle, welche Siebeck zitiert als Beweis, daß nach Scotus der Wille die Fähigkeit hat, „das Objekt so oder so zu fassen und den Motiven die ausschlaggebende Einwirkung nach Belieben zu gewähren oder zu versagen“ (S. 184), ist Ox. l. 1, dist. 1, qu. 3, n. 2; tom. 8, 344 b. Indes trägt Scotus hier etwas ganz anderes vor als Siebeck hineinlegt, nämlich

folgendes: Im Intellekt gibt es einen zweifachen Assens: der Intellekt kann einem Satze zustimmen propter se, nämlich den obersten Prinzipien; er kann aber einem Satze auch zustimmen, nicht propter se, sondern wegen einer andern Wahrheit, und so stimmt er einer Konklusion bei wegen der obersten Prinzipien. Ähnlich gibt es auch im Willen zwei Assense; der Wille kann einem Guten zustimmen einerseits propter se (nämlich dem Endziel), andrerseits wegen eines andern Guten, nämlich den Mitteln wegen des Endzieles oder Zweckes. Bei diesem Vergleiche besteht jedoch der Unterschied, daß der Verstand strenge an die logische Ordnung gebunden ist, der Wille nicht. Die eine Wahrheit ergibt sich evident aus der andern, nicht aber umgekehrt; deshalb kann der Verstand die Wahrheiten oder Objekte nicht beliebig vertauschen, kann nicht beliebig das eine aus dem andern folgern. Wohl aber kann der Wille die Objekte vertauschen, er kann das Mittel zum Zweck oder umgekehrt den Zweck zum Mittel machen, kann somit das Objekt so oder so nehmen; ich kann, um ein Beispiel zu gebrauchen, dem Studium obliegen, um dadurch Geld zu erwerben, oder kann umgekehrt Geld erwerben, um dann studieren zu können: Sicut in intellectu sunt duo actus assentiendi alicui vero complexo, unus quo assentitur alicui vero complexo propter se, sicut principio, alius vero, quo assentitur alicui vero non propter se, sed propter aliud verum, sicut conclusioni propter principium: ita in voluntate sunt duo actus assentiendi bono, unus quo assentitur alicui bono propter se, alius quo assentitur bono propter aliud bonum refertur (?), sicut conclusioni assentitur propter principium . . Est tamen hic duplex differentia. Prima, quia illi duo assensus intellectus distinguuntur ex natura obiectorum. Sunt enim alteri propter evidentiam alteram huius vel illius veri, et ideo habent distincta obiecta sibi correspondentia et ipsos causantia; hic autem huiusmodi assensus non sunt distincti ex distinctione obiectorum, sed ex distincto actu potentiae liberae, sic vel sic acceptantis obiectum eius, quia (sicut dictum est prius) in potestate eius est sic vel sic agere, referendo vel non referendo, et ideo non correspondent istis actibus propria obiecta distincta, sed quodcumque bonum volibile potest voluntas habere obiectum secundum hunc

actum vel secundum illum. Um die ausschlaggebende Bedeutung der Motive handelt es sich also an unsrer Stelle gar nicht.

Zugeben können wir nur, daß der Wille indirekt auf die Motive einwirken kann, indem der Wille es in seiner Macht hat, über die Motive eine Erwägung anzustellen oder nicht, eine angelegentliche oder gleichgültige, eine nach dieser oder nach jener Hinsicht interessierte Erwägung zu veranlassen. Insofern kann der Wille den Gedankengang gewiß auch in die ihm genehmen Bahnen leiten. Wie wir gesehen haben, können Vernunftgründe den Willen aber auch dahin bringen, daß er etwas freiwillig will und tut, was seiner natürlichen Neigung, seinen seitherigen Gepflogenheiten ganz zuwider ist.

Aus der ganzen vorliegenden Erörterung ergibt sich wohl zur Genüge, daß Scotus ein motiviertes Wollen sehr gut kennt, und daß er bereit ist, den verschiedenen natürlichen Neigungen, Gewohnheiten, Objekten, Gründen u. s. w. einen weitgehenden Einfluß auf das Wollen und dessen Entscheide zuzugeben, wenn dabei nur noch die Willensfreiheit gewahrt wird.

V. Thesis.

Scotus ist entschiedener Indeterminist, sofern er die menschliche Willensfreiheit gegenüber allen Einflüssen von seiten des Verstandes, des Habitus, der natürlichen Neigungen, Gewohnheiten, Leidenschaften, Objekte, von seiten Gottes oder andrer Menschen, energisch betont und wirklich einen Primat des Willens über den Verstand und die andern Seelenkräfte festhält.

In der Begründung dieser Thesis können wir uns kurz fassen, weil niemand leugnet, daß Scotus in genannter Weise Indeterminist ist und zwar so entschieden und konsequent wie kaum jemand anders; zudem zeigt dies klar unsere seitherige wie auch die noch folgende Betrachtung. Auf die Lehre vom

Willensprimat werden wir erst später bei Behandlung der Einwürfe kurz zurückkommen. Für jetzt sei nur folgendes bemerkt:

Nach Scotus ist der Wille indifferent oder frei zu verschiedenen Akten, Objekten und Wirkungen (Rep. l. 1, dist. 40, n. 9; tom. 22, 475 a; Ox. l. 1, dist 39, n. 15; tom. 10, 628). Nach ihm kommt dem Willen zu die libertas contradictionis, d. h. der Wille hat die Fähigkeit, eine Handlung zu wollen oder nicht; dann die libertas contrarietatis; er kann wählen zwischen konträr einander entgegengesetzten Tätigkeiten, wozu namentlich die freie Wahl zwischen sittlich guten oder sittlich bösen Handlungen gehört; endlich die libertas specificationis, d. h. die Wahl zwischen spezifisch verschiedenen Akten, etwa zwischen Lesen oder Schreiben. Der Wille kann setzen actus eliciti, d. h. solche, die nicht nur vom Willen ausgehen, sondern auch von ihm selbst vollzogen werden; ferner actus imperati, die vom Willen zwar ausgehen, aber von einer andern Seelenpotenz ausgeführt werden; hieher gehört namentlich auch das Erkennen oder Betrachten und Untersuchen eines Objektes, welches der Verstand dem Willen auferlegt. Der Wille gibt unter gleichen Verhältnissen, bei gleichen Gründen den Ausschlag, sonst könnte ja gar nichts gewollt werden; der Wille gibt den Ausschlag, weshalb bei gleicher Konstitution des Leibes und der Seele und bei gleich starker Versuchung der eine unterliegt, der andre nicht (Ox. l. 2, dist. 25, n. 2; tom. 13, 197 b). Wie oben gesehen, kann der Wille das niedere Gut dem höhern vorziehen. Der Wille muß nicht mit all seiner Kraft ein ihm vorgehaltenes Objekt wollen, er kann ein und denselben Gegenstand bald intensiver bald schwächer wollen (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, n. 6; tom. 21, 99 a); er kann auch ein Objekt intensiv wollen, obwohl die Erkenntnis desselben nur eine unvollkommne ist (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 1, n. 6; tom. 8, 311 a). Andrerseits kann kein Willensakt so intensiv sein, daß er ganz und gar die Fähigkeit aufhebt, das Gegenteil zu wollen (Ox. l. 2, dist. 7, n. 23; tom. 12, 402 b). Während der erste Erkenntnisakt, der erste Gedanke, zufällig oder ohne unser Zutun entsteht, ist der erste Willensakt bereits von uns selbst, d. h. der erste freie Akt, weil er sonst kein eigentlicher Willensakt mehr wäre (Quodlibet. qu. 21,

n. 14; tom. 26, 341). Scotus schreibt sogar, daß der Akt unseres Wollens vor dem Wollen selbst nicht notwendig erkannt sein muß. Notwendig muß vor dem Wollen nur das zu wollende Objekt erkannt sein, da ja Unerkanntes nicht gewollt werden kann. Daß ich aber dieses oder jenes Objekt wollen werde, muß ich vor dem Wollen nicht notwendig erkennen: ich kann ja nur das notwendig erkennen, was notwendig ist, notwendig geschieht; dazu gehört aber nicht der Akt meines freien Wollens (Ox. l. 1, dist. 10, n. 14; tom. 9, 819 b). — Indes bei all dem will, wie sich aus dem Kontext leicht nachweisen läßt, Scotus zunächst nur nachdrücklichst betonen, daß der Wille als frei eine andere Weise seiner Betätigung hat als der naturnotwendig wirkende Intellekt. Der Intellekt kann, wie es in einer der zuletzt angeführten Stellen (Ox. l. 1, dist. 1, qu. 1, n. 6; tom. 8, 311 a) heißt, nur in dem Grade einer Wahrheit beistimmen, als sie evident ist, nicht fester oder schwächer, während der freie Wille andre Wege einschlagen kann. Wie wir aber in der vorigen These gesehen, lehrt Scotus unzweideutig, daß die größere oder geringere Nähe oder Güte eines Objektes, die klarere oder mehr dunkle Erkenntnis desselben auf den Willen und die Intensivität seines Aktes Einfluß hat, so daß es kaum jemand gibt, der nicht dasjenige tun will, was er für das Bessere hält. Deshalb scheint das soeben Gesagte mehr für die Theorie zu gelten, in der Praxis gestaltet sich die Sache anders.

Noch sei hier kurz bemerkt, daß Tennemann irrt, wenn er schreibt, daß Scotus mehr aus metaphysischen als aus praktischen Gründen die freie Kausalität des Willens festhalte, und daß er zum Beweise für die Willensfreiheit sich nur zuweilen auf die Sünde und das Rechthandeln als auf Handlungen berufe, die nur durch die Freiheit möglich seien (Geschichte der Philosophie, 8. Bd. 2. Hälfte, 1811, S. 754). Es sind fast durchweg ethische, psychologische, praktische Gründe, auf die sich Scotus stützt. Gar oft sagt Scotus, daß Verdienst, Sünde, Tugend ohne Willensfreiheit nicht möglich seien, daß ohne diese Freiheit von Lob, Tadel und Ermahnung nicht die Rede sein könne (Vgl. Ox. l. 2, dist. 25, n. 2; tom. 13, 197 b). Es ist dann die Selbsterfahrung, die uns über die Willensfreiheit belehrt; es erfährt

nämlich ein jeder, der will, daß er auch nicht wollen könne (Metaphys. l. 9, qu. 15, n. 5; tom. 7, 609 b). An die Selbsterfahrung appelliert Scotus auch, wenn er sagt, daß diejenigen, welche behaupten, es gäbe nichts Kontingentes, so lange gefoltert werden sollen, bis sie zugeben, es sei auch möglich, nicht gefoltert zu werden (Ox. l. 1, dist. 39, n. 13; tom. 10, 625 f.). — Metaphysische Gründe gebraucht der Doctor subtilis hauptsächlich zu seinem Beweis, daß der Wille allein die eigentliche Ursache des Wollens sei, worüber die nächste Thesis handelt.

VI. Thesis.

An denjenigen Stellen, an welchen Scotus sagt, daß das Objekt oder die Erkenntnis den Willen nicht bewegt, oder daß der Wille die einzige, suffiziente, totale Ursache des Wollens sei, oder wo er sonst den Indeterminismus im strengsten Sinne des Wortes, d. h. ein völlig unmotiviertes, grundloses, rein willkürliches Wollen vorzutragen oder zu begünstigen scheint, will er nur hervorheben, daß der Wille nicht eigentlich genötigt werden kann. Er will namentlich betonen, daß der Wille nicht auf dieselbe Stufe gestellt werden darf wie ein rein naturnotwendig wirkendes Prinzip, daß somit der Wille eine andre Ordnung einhalten kann als der Verstand. Er will speziell lehren, daß die eigentliche oder effektive Ursache des Wollens nur der Wille sei. Scotus lehrt diesbezüglich dasselbe wie Thomas. Eine im weiteren Sinne kausale Einwirkung der Motive u. s. w. auf den Willen soll dabei in keiner Weise ausgeschlossen sein.

Eine eingehende Untersuchung erheischen noch diejenigen Stellen, an welchen Scotus wirklich dem exzessivesten Indeterminismus zu huldigen scheint. Eine Reihe solcher Stellen haben wir schon im vorstehenden an entsprechendem Platze behandelt.

Hier sollen nur mehr diejenigen Stellen betrachtet werden, welche ein völlig unmotiviertes Wollen, ein Wollen, das absolut willkürlich vor sich geht, zu billigen scheinen; dann noch einige andre, die im obigen nicht gut erörtert werden konnten, weil sonst die fortlaufende, übersichtliche Darstellung Schaden gelitten hätte. Hiemit werden zugleich verschiedene Einwände gegen unsre Auffassung der Lehre des Scotus besprochen.

Erster Einwand.

Scotus soll mit ausdrücklichen Worten lehren, daß der Wille allein die totale Ursache des Wollens ist; denn er schreibt ja ganz klar: Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate (Ox. l. 2, dist. 25, n. 22; tom. 13, 221, u. Rep. l. 2, dist. 25, n. 20; tom. 23, 127 b); zudem sagt er an diesen und andern Stellen, die Erkenntnis bezw. das von der Erkenntnis dargestellte Objekt sei nur die causa oder conditio sine qua non des Wollens.

Indes an den drei Stellen, in welchen Scotus ex professo über das Verhältnis des Erkennens oder des Objektes zum Willen handelt, läßt er es unentschieden, ob die Erkenntnis oder das Objekt als causa partialis oder nur als conditio sine qua non anzusehen sei. Dies ist der Fall in den beiden angeführten Stellen, nämlich Ox. n. 21; tom. 13, 220, u. Rep. n. 19; tom. 23, 127. Daß an beiden Stellen keine definitive Entscheidung gegeben wird, ergibt sich auch aus der unmittelbar darauffolgenden Quästion, in welcher Scotus das nämliche sagt mit Berufung auf die vorhergehende Quästion. So heißt es Ox. l. 2, dist. 26, n. 5; tom. 13, 237 b: Si enim intellectio sit per se causa partialis respectu volitionis, sicut dicit tertia opinio in quaestione praecedente ... Si autem sustineatur, quod voluntas sit tota causa volitionis etc. Ähnlich Rep. l. 2, dist. 26, n. 4; tom. 23, 131 b. Zudem drückt der Satz: „Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate“ streng genommen gar nicht aus, daß der Wille die einzige oder totale Ursache des Wollens ist. Er sagt nur, daß nichts vom Willen Verschiedenes die ganze Ursache des Wollens ist; er ist ja nur negativ gefaßt und ist die Antwort auf die in der dist. 25, qu. un. gestellte Frage: utrum aliquid

aliud a voluntate causet effective actum volendi in voluntate. Nach dem Kontext ist zunächst nur gelehrt, daß das Objekt oder die Erkenntnis nicht die totale Ursache des Wollens ist; ob dieselben nicht wenigstens eine causa partialis bilden, bleibt dahingestellt. Übrigens können wir zugeben, daß Scotus sehr geneigt ist, den Willen als causa totalis des Wollens anzuschauen, und daß dies in dem Ausdruck „effective causare" enthalten ist, wie wir bald sehen werden. — Ebenso bleibt es an der dritten ex professo unsre Frage behandelnden Stelle, nämlich Collat. 3; tom. 5, 149 ff., problematisch, ob das Diktamen des Verstandes die causa partialis oder nur die causa sine qua non des Wählens sei; es wird nur behauptet, daß dieses Diktamen nicht die causa totalis oder principalis sei. Auf diese Stelle werden wir später zurückkommen. Für jetzt sei nur noch bemerkt, daß Scotus auch anderswo gelegentlich den Erkenntnisakt bald causa partialis, wenn auch nur causa partialis secunda oder causa subserviens, nennt, bald wiederum nur causa sine qua non. Es kommt ihm weniger darauf an, ob die Erkenntnis als causa partialis oder als causa sine qua non bezeichnet wird, wenn sie nur nicht als causa principalis oder totalis des Wollens aufgefaßt wird (Vgl. Ox. l. 2, dist. 7, n. 6; tom. 12, 377 a. — Ox. l. 2, dist. 39, qu. 2, n. 4; tom. 13, 415 a. — Ox. l. 4, dist. 49, qu. ex latere, n. 16 u. 18; tom. 21, p. 151 b u. 155 a).

Auch wenn wir zugeben, daß nach Scotus die Erkenntnis oder das erkannte Objekt nur causa sine qua non, nur Bedingung (oder, wie es manchmal heißt, nur causa per accidens), also nicht causa per se, nicht eigentliche Ursache des Wollens ist, so folgt daraus noch nicht, daß nach Scotus die Erkenntnis für den Willen nur das Material herbeischafft, und daß dann der Wille unbekümmert um alle Erkenntnis, um alle Gründe und Motive, von diesen keinerlei beeinflußt rein willkürlich sich selbst bestimmt. Zunächst sind zwei Bemerkungen vorauszuschicken.

a. Wenn es bei einem Schriftsteller nicht sowohl auf die Worte ankommt, die er gebraucht, sondern auf das, was er damit meint, so gilt dies besonders bei Duns Scotus, dem Doctor subtilis. Bei ihm ist stets der Zusammenhang, in welchem

er etwas sagt, im Auge zu behalten, ebenso der wirkliche oder vermeintliche Gegensatz, den er bekämpft. In der Hitze des Kampfes gebraucht er nicht selten Ausdrücke, die in das andre Extrem zu fallen oder wenigstens es zu begünstigen scheinen. So wird Scotus unter anderm von katholischen wie protestantischen Theologen beschuldigt, daß er eine sehr laxe Reuelehre vortrage, weil er eben im Kampfe gegen übertriebene Anforderungen wirklich dem Laxismus das Wort zu reden scheint. Daß aber dies nicht der Fall ist, daß Scotus vielmehr einer sehr strengen Anschauung huldigt, habe ich in der „Zeitschrift für katholische Theologie", 1901, S. 231 ff. dargelegt, ohne bis heute irgend welchen Widerspruch gefunden zu haben.

Scotus bekämpft hinsichtlich unsrer Frage speziell Heinrich von Gent und Thomas von Aquin. Beide halten, wie sich aus sehr vielen Stellen ihrer Schriften ergibt, ohne Zweifel die Willensfreiheit fest; sie lehren nicht, daß das Objekt oder die Erkenntnis den Willen zum Wollen naturnotwendig bestimmt, so daß der Wille gegenüber denselben sich nicht mehr selbst entscheiden könnte. Auf das Nähere ist hier nicht einzugehen. Andrerseits finden sich bei beiden Scholastikern Ausdrücke, die, so wie sie lauten, den Verstand oder das erkannte Objekt einfachhin als Motor oder als totalen Motor des Willens bezeichnen. So schreibt Heinrich (Quodlib. 10, qu. 9; fol. 426 ff.): est tota voluntas (se) movens et tota mota; wiederholt bemerkt er, daß der Wille vom Objekt bewegt werde. Ähnlich lesen wir bei Thomas (z. B. S. theol. 1, qu. 82, art. 3, ad 2): Bonum intellectum movet voluntatem. Der Aquinate schreibt auch, daß das Begehrungsvermögen in allem dem Erkenntnisvermögen entspricht und von diesem bewegt wird wie das Bewegliche von dem Beweger (S. th. 1, qu. 64, art. 2): Vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae, a qua movetur sicut mobile a motore. Scotus nimmt nun diese Worte, wie sie lauten, und gibt dann als Lehre des Thomas aus, der Intellekt sei der suffiziente Motor des Willens; dies sei aber falsch, wie er in der 25. Distinktion 2. Buches erklären werde. Diese Distinktion ist aber diejenige, mit der wir es jetzt zunächst zu tun haben. (Ox. l. 2, dist. 7; n. 3 u. 7; tom. 12, 373 b, 381 a). Ebenso gibt Scotus

in der Parallelstelle (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 9; tom. 22, 628 a) als Lehre des Thomas an, daß der Intellekt auf dem ganzen Gebiete des Begehrungsvermögens die totale Ursache sei: Ipse ponit, quod intellectus est in toto respectu appetitus tamquam causa totalis; und n. 4, p. 626 a bemerkt er weiterhin, daß nach Thomas das Erkenntnisvermögen sich zum Begehren verhält wie der Motor zum Mobile, weil das Begehrungsvermögen von dem Erkenntnisvermögen bewegt wird im eigentlichen Sinne des Wortes: Cognitiva comparatur ad appetitivam sicut motor ad mobile, quia appetitiva praecise movetur a cognitiva. Ob mit diesen Sätzen Scotus die Lehre des Thomas getreu darstellt, ist hier nicht zu untersuchen; für unsre Zwecke genügt es, die Ansicht, welche Scotus bekämpft, genau festzustellen und zugleich zu konstatieren, daß Scotus in derjenigen Distinktion und Quästion, die uns jetzt beschäftigt, wirklich diese Lehre bekämpft.

β. Zweitens ist zu bemerken, daß, wie die Scholastiker überhaupt, so auch Scotus, im Anschluß an Aristoteles [1]), eine causa efficiens annimmt oder eine Ursache, welche der eigentlich bewirkende Grund eines Effektes, das eigentlich Bewegende, Treibende, Bedingende, das eigentliche Prinzip eines Dinges, die Ursache *κ. ἐ.* ist. Diese Ursache heißt eine totale oder vollkommne, wenn sie, in die gehörige Nähe eines entsprechenden Stoffes gebracht, die ihrer Natur zukommende Wirkung hervorbringt. So ist das Feuer die totale Ursache der Wärme, weil es, dem Holze nahegebracht, die Wärme hervorbringt; das Holz kann nicht als totale Ursache der Wärme gelten, weil es sich selbst stets nahe genug ist und doch aus sich allein nicht warm macht; auch kann es nicht als causa partialis bezeichnet werden, weil von einer partiellen Ursache nicht mehr geredet werden kann, wenn bereits eine andere Ursache die ganze Wirkung aus eigner Kraft hervorbringt (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 7; n, 31; tom. 9, 377). Die totale Ursache ist auch die genügende, sonst wäre sie keine totale (Ox. l. 3, dist. 1, qu. 2, n. 5; tom. 14, 66 a). Es ist nicht statthaft, zwei totale Ursachen in derselben Hin-

[1]) Vgl. Physic. l. 2, c. 3, 194 b, 29 ss.

sicht anzunehmen, da ja jede für sich schon volle Ursache ist oder der Effekt zweimal hervorgebracht würde (öfters, z. B. Quodlib. qu. 7, n. 35; tom. 25, 311 b). Wenn es nun irgend eine solche geschöpfliche totale Ursache gibt, die aus sich allein ihre Wirkung hervorbringt, so wird dies beim Willen der Fall sein, weil dieser die oberste unter allen aktiven Ursachen ist (Ox. l. 2, dist. 37, qu. 2, n. 4; tom. 13, 370 a).

Nach diesen notwendigen Vorbemerkungen sage ich nun:

a) Scotus will nur recht kräftig betonen, daß nicht die Erkenntnis oder das erkannte Objekt den Willen in ausschlaggebender Weise bewegen oder bestimmen könne, daß vielmehr der Wille selbst dies tun müsse, daß der Wille also frei sei, sich auch zu gegenteiligen Akten und Objekten bestimmen könne, während der Intellekt als natürliches Agens naturnotwendig wirke und deshalb nur nach einer Richtung hin determiniert sei, d. h. etwas entweder für wahr oder falsch halten müsse, nicht eine beliebige Entscheidung treffen könne wie der Wille.

b) Scotus will ferner nur betonen, daß auf dem Gebiete des Wollens der Wille selbst die einzige, totale, immediate, vollgenügende effektive Ursache sei, daß hingegen das Erkennen als solches mit dem Wollen gar nichts zu tun habe. Das Objekt kommt nur in Betracht als Zweck oder Endziel, hat deshalb nur finale Kausalität, nicht Kausalität im engern Sinn wie die causa efficiens, sondern nur im weitern, metaphorischen Sinne. Scotus lehrt hier genau das nämliche wie Thomas.

c) Von einem motivierten Wollen im engern Sinne ist in den einschlägigen Quästionen gar nicht ex professo die Rede; in keiner Weise wird gelehrt, daß Motive auf die Willensentscheide einflußlos sind; Scotus ist vielmehr gar nicht abgeneigt, das Diktamen des Intellektes als causa partialis secundaria des Wollens gelten zu lassen.

Ad a) Wie bereits erwähnt, behandelt Scotus in Ox. l. 2, dist. 25, qu. un.; tom. 13, 196 ff. das Thema, ob etwas vom Willen Verschiedenes effektiv im Willen den Akt des Wollens verursacht. Zuerst bringt er nach scholastischem Brauche Gründe vor, welche für das Gegenteil von dem sprechen, was als defi-

nitive Lösung ausgesprochen wird; er wendet ein, daß das Objekt den Willen bewege, daß der Wille keine aktive Potenz sei u. s. w. (n. 1). Dann führt er Gründe für die Willensfreiheit an (n. 2, 197 f.). Wenn der Wille nur passiv wäre, so gäbe es keine Willensfreiheit, niemand dürfte gelobt oder getadelt werden; der freie Wille ist vielmehr die Ursache, weshalb unter gleichen Verhältnissen bei gleich starker Versuchung der eine fällt, der andre nicht. Wer sagt, er fühle, daß der Wille nicht gemahnt werden dürfe, der sei aus der Zahl der Menschen auszurotten. Weiterhin werden aus Aristoteles, Augustin und Anselm Stellen dafür zitiert, daß der Wille frei ist und sich selbst bewegt und bestimmt. Zudem können Verstand und Wille als die nobelsten Potenzen nicht rein passiv sein. In n. 3 u. 4, p. 199 f. wird dann die Lehre Gottfrieds von Fontaines zurückgewiesen, daß das Wollen effektiv von den Phantasiebildern hervorgebracht werde; in n. 5 ff., 200 ff. die des Thomas und Heinrich von Gent, daß der Wille vom erkannten Objekt bewegt werde. Der Wille wird auch nicht vom größeren Gut oder der größeren Lust bewegt, sonst wäre der Mensch gleich einem Ochsen, der auf dem Wege zur Weide auf ein lustvolleres Objekt stößt und von demselben angetrieben wird (n. 8, 202 a). In n. 22, 221 gibt er nun die Beantwortung der Quästion: Ich sage zur Quästion, daß nichts vom Willen Verschiedenes die totale Ursache des Wollens im Willen ist. Als weitern Grund dafür gibt er an: Es ist Tatsache, daß es ein kontingentes Geschehen gibt, d. h. ein solches, das vermeidbar ist, nicht zu geschehen braucht. Woher kommt aber dieses kontingente Geschehen? Es kann nicht von einer determinierten Ursache herrühren, weil nach der Richtung, für welche diese Ursache so determiniert ist, kein kontingenter Effekt hervorgehen kann. Das Kontingente kann also nur von einer Ursache herkommen, welche für jeden der beiden Gegensätze indeterminiert ist. Diese indeterminierte Ursache kann nicht zugleich zu beiden Gegensätzen bestimmen, wie Aristoteles im 9. Buch der Metaphysik [1]) betreffs der rationalen Potenz sagt, sondern nur zu einem derselben. Zu diesem

[1]) L. 8, c. 2; 1046 b, 5 ff.

einen Gliede kann sie sich entweder kontingent bestimmen, und dann ist die Thesis bewiesen. Oder sie wird dazu von einem andern bestimmt und zwar entweder notwendig oder kontingent. Wenn das determinierende Prinzip notwendig determiniert, so tritt der Effekt unvermeidlich, nicht vermeidlich oder kontingent ein; wenn aber dieses Prinzip kontingent oder vermeidlich zu einem der beiden Gegensätze determiniert, so daß es sich auch zu dem andern determinieren kann, so kann dies eben nur der Wille sein, nicht eine aktive natürliche oder naturnotwendig wirkende Ursache; denn jede solche natürliche oder naturnotwendig wirkende Ursache ist nur zu einem Effekte determiniert. — Hierauf widerlegt Scotus noch speziell den Einwurf, die Indetermination gehe vom Intellekt aus, da derselbe dem Willen das Objekt darbietet als etwas, das sein wird oder nicht sein wird, d. h. als etwas, das er wollen und tun soll oder nicht (Dices, ista indeterminatio est ex parte intellectus sic repraesentantis ipsum obiectum voluntati ut fore vel non fore). Scotus erwidert: Der Intellekt kann nicht den Willen indifferent determinieren zu einem der kontradiktorischen Gegensätze, nämlich derart, daß das eine sein wird, das andre nicht, außer wenn er das eine Glied als möglich hinstellt, das andre auf sophistische Weise oder durch Trugschlüsse als unmöglich, so daß in der Schlußfolgerung Täuschung unterläuft. (Contra, intellectus non potest determinare voluntatem indifferenter ad alterum contradictoriorum, puta hoc fore vel non fore, nisi de uno demonstrando et de altero paralogizando sive sophistice syllogizando, ita quod in concludendo decipiatur.) Von einer solchen Erkenntnisweise kann aber nicht die Kontingenz herkommen, sonst könnte ja Gott, bei dem eine falsche Schlußfolgerung unmöglich ist, nicht kontingent wirken (n. 22, 221 f.).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß es Scotus zunächst darum zu tun ist, energisch die Willensfreiheit zu wahren gegenüber allen Einwirkungen des Objektes und der Erkenntnis; ferner darum zu tun, daß nicht der Verstand den Willen zu einem der gegensätzlichen Glieder determinieren kann, sondern daß dies der Wille selbst und zwar allein tun kann und muß, weil sonst jede Kontingenz unmöglich wäre. Deshalb sagt er auch in unsrer

Quästion (n. 16, p. 210a), das eigentliche Wesen des Willens bestehe mehr in der Freiheit als in dem Vermögen zu streben; der Wille habe zwar das Vermögen, rezeptiv zu sein, doch nur als freier (Ratio formalior voluntatis est magis libera quam ratio appetitus, quare est ratio recipiendi, in quantum libera, sicut ratio libertatis est magis ratio constituendi) [1]).

Ad b) Aus vorstehendem ersehen wir zugleich, daß Scotus nur dem Willen allein, nicht dem Phantasma oder dem Verstande, die effektive, genügende, unmittelbare, präzise, totale Ursache des Wollens zuschreiben will. Das Erkennen geht zwar dem Wollen zeitlich oder wenigstens der Natur nach voraus: Wie aber (n. 19, 212) erörtert wird, muß dasjenige, was einem andern notwendig vorausgeht, noch nicht die eigentliche Ursache desselben sein; es muß nicht die causa partialis desselben sein, geschweige denn die causa totalis oder principalis; es genügt, wenn es nur die causa sine qua non ist. Ob aber das Erkennen als causa sine qua non oder auch als causa per se, wenigstens als causa partialis secunda, bezeichnet werden dürfe, läßt er, wie gesagt, hier unentschieden (n. 21, 220). Wenn es nur causa sine qua non ist, ist es nullo modo movens effective, oder bewegt nicht effective per se, sed per accidens, d. h. insofern als zum Wollen eben irgend ein Objekt und eine Erkenntnis gehört, ohne daß das Wollen jedoch von diesen eigentlich determiniert werden könnte; nicht das Objekt oder die Erkenntnis will, sondern nur der Wille.

Den Grund, weshalb Scotus schwankt, ob er die Erkenntnis als eigentliche Ursache des Wollens gelten lassen will, finden wir namentlich auch in der Collatio 3; tom. 5, 149 ff. Hier stellt er die Frage, ob das Diktamen des Verstandes das primäre aktive Prinzip des Wählens ist (utrum dictamen intellectus sit primum principium activum respectu electionis). Er erörtert hier (n. 1, 150) folgendes: Wenn das Diktamen des Verstandes causa per se oder eigentliche Ursache des Wählens wäre, so

[1]) Daß es Scotus in unsrer Quästion zunächst darauf ankommt, die Willensfreiheit festzuhalten, folgt auch aus l. 4, dist. 43, qu. 2, n. 12; tom. 20, 43a, wo er zum Beweise dafür, daß der Mensch Herr seiner Akte sei, auf unsre Quästion zurückverweist.

müßte es entweder totale oder nur partielle Ursache sein, partielle zugleich mit dem Willen (causa partialis una cum voluntate). Es kann nicht die totale Ursache sein, weil sonst das Wählen in keiner Weise mehr dem Willen zukäme, dem doch in erster Linie die Elektion und das Voluntarium zusteht. Das Diktamen kann aber auch nicht die partielle Ursache sein, so daß der Intellekt als die eine Teilursache mit dem Willen als der andern Teilursache zusammenwirkt. Wenn nämlich zwei Ursachen zur Hervorbringung eines Effektes zusammenwirken, müssen sie doch so zusammenwirken, daß die Tätigkeit der einen Ursache der Tätigkeit der andern nicht widerspricht. Nun kann aber der Wille beim Wählen dem Diktamen des Intellektes sich widersetzen — wäre dies nicht der Fall, so müßte der Wille dasjenige mit Notwendigkeit wählen, was der Intellekt diktiert —, und so könnte der Wille genötigt werden, es gäbe keine Willensfreiheit mehr. Also kann das Diktamen in keiner Weise causa per se des Wählens sein, sondern nur Veranlassung (occasio) et causa sine qua non, weil eben das Wählen stets mit Erkennen verbunden ist. — Übrigens läßt Scotus auch hier die Frage unentschieden, ob das Diktamen nur causa sine qua non oder wenigstens causa per se partialis ist; auch für letztere Auffassung führt er triftige Gründe ins Feld, wie wir bald erörtern werden. — Wie wir sehen, handelt Scotus auch hier nur über die subtile Frage, ob das Erkennen als Ursache im engsten Sinne des Wortes, als causa efficiens *s. e.* aufgefaßt werden dürfe.

Daß es Scotus nur darum zu tun ist, dem Objekt und Erkennen nur die Kausalität im engsten Sinne des Wortes, die eigentlich bewegende oder determinierende, ausschlaggebende Kausalität abzusprechen, und diese einzig und allein dem Willen zu reservieren, ergibt sich auch aus der Widerlegung des ersten Einwandes, den er sich zu Beginn der 25. Distinktion (l. 2, n. 1; tom. 13, 196 f.) macht. Um zu beweisen, daß das Objekt eigentliche oder effektive Kausalität bezüglich des Willensaktes hat, zitiert er die bekannten Worte des Aristoteles [1]): Das begehrenswerte Objekt ist ein Bewegendes, das nicht bewegt ist, das Be-

[1]) De anima l. 3, c. 10; 433 a, 27 ff., 433 b, 14 ff.

gehren hingegen ist ein Bewegendes, das selbst wieder bewegt ist, nämlich von dem begehrenswerten Objekt (bei Scotus: appetibile est movens non motum, appetitus movens et motum ab ipso, scilicet obiecto appetibili). Diese Worte führt Thomas (S. th. 1, 2, qu. 9, art. 1) als Beweis dafür an, daß der Wille vom Intellekt bewegt wird. Scotus (l. c. n. 24, p. 223 a) läßt aber diese Stelle nicht gelten als Beweis dafür, daß das Objekt den Willen effektiv bewegt. Er gibt hier (wie auch sonst öfters) nur zu, daß das Objekt nur bewegenden Einfluß hat, insofern es das Ziel ist, welches angestrebt wird. Das Ziel wirkt aber, wie Aristoteles sagt [1]), nur metaphorisch, oder kausal im weiteren Sinne des Wortes, nicht als eigentliche causa movens oder efficiens, sondern als causa finalis. Die causa finalis darf aber nicht in dieselbe Rangordnung gestellt werden wie die causa efficiens; die causa finalis ist andrer Art als die causa efficiens, weil sie das Ziel ist, auf welches die causa efficiens hinstrebt (n. 24, 223 a): Causa enim efficiens ordinatur ad finalem, quae est causa alterius generis, quae movet metaphorice. Die Zweckursache wirkt, wie Scotus in derselben Quästion (n. 2, 198 a) ausführlicher erörtert, nicht effektiv, sofern sie Zweck ist; sie wirkt als Zweck oder Ziel nicht eigentlich bewegend, weil die eigentlich bewegende Ursache effektiv wirkt wegen des Zieles; das Ziel aber als Ziel wirkt oder bewegt nicht wegen des Zieles; also bewegt kein Willensobjekt den Willen zum Wollen effektiv, also wird der Wille von sich selber bewegt (Finis non movet nisi metaphorice, igitur non effective, inquantum finis, quia vere movens effective movet propter finem; sed finis, inquantum finis, non movet propter finem; ergo nullum obiectum voluntatis ipsam movet ad volendum effective; ergo a se movetur). — Ähnlich stellt Scotus noch an manchen Stellen das Verhältnis der causa efficiens zur causa finalis dar, und spricht dem Objekt, dem Endziel oder der causa finalis die eigentlich effektive Wirkung ab im Gegensatz zur causa efficiens (vgl. de primo principio c. 2, n. 3; tom. 4, 729. — Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 6; tom. 9, 741. — Quodl. qu. 7, n. 28; tom. 25, 306 s.).

[1]) De generatione et corruptione, l. 1, c. 7; 324 b, 15.

Interessant ist es zu konstatieren, daß Scotus schließlich mit Thomas, den er doch so sehr bekämpft, im Resultat wieder übereinstimmt. Der „Determinist“ oder „Intellektualist“ Thomas schreibt nämlich ebenfalls, daß der Intellekt den Willen bewegt nicht nach Art der causa efficiens und movens, sondern nach Art der causa finalis, indem der Intellekt dem Willen sein Objekt darbietet, welches im Zweck oder Endziel besteht (Summa c. Gent. l. 1, c. 72): „Obiectum eius (voluntatis) est finis, quamvis intellectus non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis moveat voluntatem proponendo sibi suum obiectum, quod est finis.“ Dasselbe lehrt Thomas auch in der theologischen Summa. In derselben (pars 1, qu. 82, art. 3, ad 2) bemerkt er: Bonum enim intellectum movet voluntatem. Aber bereits im unmittelbar darauffolgenden Artikel (art. 4) erörtert er, daß der Intellekt nur als finis, als Endziel den Willen bewegt, weil das erkannte Gute Objekt des Willens ist und denselben bewegt als das Endziel; der Wille hingegen bewegt den Intellekt als causa movens, weil er ihn zum Erkennen anhält, ähnlich wie der Wille alle andern Seelenkräfte in Bewegung setzt: Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur, quod finis movet efficientem, et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires, ut dicit Anselmus. Hier trägt Thomas in gewisser Hinsicht sogar einen Primat des Willens über den Intellekt vor. — Auch an derjenigen Stelle der theologischen Summa, an welcher Thomas lehrt, daß der Wille vom Intellekt bewegt werde, will er ebenfalls nur sagen, daß der Intellekt den Willen nur dadurch bewegt, daß er ihm sein Objekt vorhält (S. th. 1, 2, qu. 9, art. 1): Intellectus movet voluntatem sicut praesentans ei obiectum. Scotus lehrt, wie wir gesehen haben, das nämliche, nur fügt er hinzu, daß die Erkenntnis vielleicht gar nicht mehr als eigentliche causa, sondern nur als conditio sine qua non bezeichnet werden dürfe. Thomas

gebraucht meines Wissens den Ausdruck conditio oder causa sine qua non nicht, aber er scheint im Grunde auch nicht mehr zu lehren, wie selbst Stöckl, gewiß ein guter Kenner der thomistischen Philosophie und verlässiger Gewährsmann, bezeugt: „Die Erkenntnis des Guten von Seite des Verstandes ist also im Grunde nur die conditio sine qua non der Tätigkeit des Willens, insofern nämlich der Wille nicht ein unbekanntes, sondern nur ein vom Verstande erkanntes Gut anstreben kann. Aber die Bestimmung zur Tätigkeit geht nicht von diesem Gute in der Erkenntnis aus, sondern sie ist einzig und allein Sache des Willens" (Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 2. Bd., 1865, S. 646).

Hier möge zugleich noch auf eine weitere Ähnlichkeit zwischen der Lehre der beiden großen Scholastiker hingewiesen werden. Wie oben gesehen, lehrt Scotus, daß der Wille von keinem Objekt, nicht einmal von der Glückseligkeit, notwendig bewegt oder genötigt wird, weil es beim Willen steht, daran aktuell zu denken oder nicht; dasjenige aber, an welches der Intellekt aktuell nicht denkt, kann der Wille nicht wollen. Ähnlich schreibt Thomas (S. th. 1, 2, qu. 10, art. 2): Respondeo dicendum, quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actus, alio modo quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Scotus lehrt dann ferner, daß der Wille, sofern er betreffs der Glückseligkeit oder des vollkommensten Gutes überhaupt einen Willensakt setzt, nur dieses Gut wollen, keinen Akt des Nichtwollens setzen kann. Thomas bemerkt (l. c.): Si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Es muß hier genügen, auf diese Ähnlichkeit zwischen der scotistischen und thomistischen Lehre oder wenigstens auf die angeführten Stellen bei Thomas hinzuweisen. Weiter auf die Lehre des Thomas oder auf das Verhältnis seiner Anschauung zu der des Scotus einzugehen, ist hier nicht der Platz.

Es hat sich also ergeben, daß, wie bezüglich so mancher andern Lehre, so auch in der Willenslehre Scotus in der angegebenen Weise materiell mit Thomas übereinstimmt, d. h. das Resultat ist das gleiche; er weicht nur in formeller Hinsicht von ihm ab, d. h. in Bezug auf Art der Darlegung, Entwicklung und Begründung.

Ad c) Aus dem Gesagten ergibt sich endlich, daß Scotus in den angeführten drei Quästionen, die man gewöhnlich an erster Stelle als Beweis für seinen Indeterminismus zitiert, vom Indeterminismus oder Determinismus im engeren Sinne, d. h. vom unmotivierten oder motivierten, unberechenbaren oder berechenbaren Wollen eigentlich gar nicht handelt (auch bei Thomas scheint dies nicht der Fall zu sein, jedoch will ich hierüber kein Urteil abgeben). Scotus sagt zwar, daß das Objekt nur als causa finalis des Wollens in Betracht kommt, d. h. wie es anderwärts heißt, nur insofern es geliebt und ersehnt ist: Finis non est causa, nisi inquantum amatus et desideratus movet efficiens ad efficiendum (Ox. prolog. qu. 4, n. 11; tom. 8, 221 a; ebenso Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 6; tom. 9, 741 b). Warum aber gerade dieses Objekt oder Endziel geliebt und ersehnt wird, darüber wird keine weitere Auskunft gegeben; wohl aber werden einige Andeutungen gemacht; diese sprechen jedoch dafür, daß das Objekt oder die Erkenntnis auf das Lieben und Verlangen und Wählen des Willens nicht ohne Einfluß sind. Wie gesehen, kann nach Scotus der Intellekt den Willen nicht determinieren zu einem der kontradiktorischen Gegensätze, außer wenn er das eine Glied als möglich hinstellt, das andre durch falschen Schluß als unmöglich. Hiemit ist doch wenigstens angedeutet, daß das Urteil des Verstandes Einfluß auf die Willensentscheide ausübt. Ferner gibt Scotus in einer der oben besprochenen Quästionen, nämlich Collat. 3, n. 2 ff.; tom. 5, 151 ff., die Gründe an, weshalb das Diktamen des Verstandes nicht als causa sine qua non, sondern als eigentliche Ursache anzusehen sei. Unter anderm lesen wir (n. 4, 152 b): Die Willensfreiheit wird nicht aufgehoben, wenn man annimmt, daß das Diktamen des Verstandes oder das vom Verstande vorgestellte Objekt kausal am Willensakte beteiligt ist. Der Wille bleibt doch stets die

prinzipale Ursache: das Diktamen, das allerdings naturnotwendig einwirkt, ist doch nur sekundäre Ursache, und so bleibt der ganze Willensakt noch frei, gerade so wie mein Sehakt freiwillig bleibt, wenn ich die Augen freiwillig zum Sehen öffne, obwohl die Sehkraft dabei natürlich wirkt. Ferner schließt eine tugendhafte Wahl stets Rücksichtsnahme auf die Vernunft und auf die Prudentia ein, und jedes tugendhafte Werk ist von der rechten Vernunft diktiert; auch daraus scheint zu folgen, daß das Diktamen Ursache des Wollens ist (n. 6, 153 b). Wie wir aber oben gesehen haben, ist es nach Scotus dem Willen schwer, sich nicht dem zuzuneigen, was die praktische Vernunft diktiert.

Schließlich sei bemerkt, daß Scotus in der unmittelbar vorhergehenden Kollation (Collat. 2, n. 11; tom. 5, 148 f.) sogar sagt: Es scheint, daß der Intellekt mehr den Willen zu bestimmten Willensakten determiniert als umgekehrt der Wille den Intellekt zu bestimmten Erkenntnisakten determinierter Objekte determiniert (Videtur, quod magis intellectus determinet voluntatem ad certum actum quam econverso voluntas intellectum ad certum actum intelligendi determinati obiecti). Die Erkenntnis schwebt nämlich stets dem Willen vor, ihn bewegend, Eindruck auf ihn machend d. h. zum Wollen geneigt machend, weil sie eben nicht frei ist und deshalb notwendig einwirken muß (Collat. 16, n. 5; tom. 5, 211 a): Intellectus semper est praesens voluntati, movens et imprimens, quia non potest per libertatem non imprimere et inclinare ad velle Deum. Diese Worte beziehen sich zwar zunächst auf das Wollen Gottes von seiten des Seligen im Himmel, aber nach Scotus ist das Wollen im Diesseits und Jenseits nicht wesentlich verschieden. Auch auf Erden schwebt unserm Willen stets ein Erkennen vor, und dieses wirkt dann auf den Willen bewegend oder zu einem bestimmten Wollen geneigt machend ein.

Aus all dem ergibt sich, daß Scotus geneigt ist, dem Erkennen einen bewegenden Einfluß auf den Willen zuzuschreiben, nur muß dem Willen selbst stets die ausschlaggebende Rolle gewahrt bleiben. Der Intellekt darf nur nicht als das praecisum movens et totale des Wollens angesehen werden (Rep. l. 2, dist. 7, qu. 3, n. 9; tom. 22, 628), der Intellekt ist nicht der totale

Motor des höhern Begehrungsvermögens, denn der Intellekt bewegt nur secundum quid (d. h. geneigt machend), während der Wille einfachhin will: Dico, quod intellectus non est totalis motor respectu appetitivae, quia, sicut dictum est prius, intellectus non movet nisi secundum quid, et voluntas vult simpliciter (n. 12, 629 b). Andrerseits kommt es Scotus weniger darauf an, ob man das Objekt, die Erkenntnis u. s. w. causa partialis oder nur conditio sine qua non nennen will, wenn nur der Wille als causa principalis des Wollens festgehalten wird (Ox. l. 2, dist. 7, n. 6: tom. 12, 377 a): Ergo cum voluntas sit causa principalis sui actus, quodcumque ponatur in voluntate respectu actus eius, vel non erit causa actus sic eliciendi, vel si sit causa, est secunda causa respectu voluntatis, et non causa principalis. Deshalb nimmt Scotus auch keinen Anstand, den Willen nur als partiales aktives Prinzip des Wollens zu bezeichnen (L. c. n. 15; tom. 12, 392 a): Voluntas quidem respectu rectae volitionis est principium activum partiale, sicut tactum fuit dist. 17. primi (libri), et tangetur infra dist. 25. Diese distinctio 25. des 2. Buches ist aber gerade jene, in welcher Scotus den Willen totales Prinzip des Wollens nennt. Daselbst will also Scotus, wie er selbst hier erklärt, zunächst nur beweisen, daß der Wille selbst aktives Prinzip des Wollens ist; ob er totales oder partiales Prinzip ist, darauf kommt es ihm weniger an, wenn der Wille nur als prinzipales Prinzip gilt.

Mehr als zur Genüge dürfte in unserm Abschnitte gezeigt worden sein, daß Scotus mit dem Ausdruck causa sine qua non oder occasio nicht leugnen will, daß die Erkenntnis und das Objekt auf die Willensentscheide kausalen, anregenden, bestimmenden, wenn auch nicht nötigenden Einfluß ausüben, daß er vielmehr nur lehren will, nur dem Willen komme es zu, sich zu gegenteiligen Akten oder Objekten zu determinieren. Weil aber gar zu oft von den verschiedensten Seiten her behauptet wird, Scotus spreche dem Objekt und dem Erkennen jede kausale Einwirkung auf das Wollen ab, da er das erkannte Objekt nur als occasio oder causa sine qua non oder causa per accidens gelten lasse, so dürfte es am Platze sein, darauf hinzuweisen, daß

Scotus auch noch andern Tätigkeiten, Zuständen u. s. w. die Kausalität abspricht, sie nur als occasio oder conditio sine qua non oder causa per accidens hinstellt, während er doch in andrer Hinsicht denselben keine geringe Kausalität im weiteren Sinne des Wortes, eine kausale Einwirkung nach unsrer heutigen Auffassung zuschreibt, d. h. etwas, was zum Zustandekommen des betreffenden Aktes mitwirkt.

a. Bereits im Anfange unsrer Abhandlung haben wir gefunden, daß Scotus dem Willen jede Kausalität betreffs des Erkennens abspricht, obwohl er unzähligemal und zwar auch an ebendenselben Stellen erklärt, daß der Wille die Gedanken beliebig ab- oder zuwenden kann. Er will nur hervorheben, daß nicht der Wille, sondern der Verstand erkennt, daß somit der Wille nicht die unmittelbare, eigentliche oder präzise Ursache des Erkennens, sondern daß nur der Verstand die einzige und totale Ursache desselben ist. Ich will den Wortlaut der beiden Stellen der Übersicht halber noch einmal wiedergeben: Volitio nihil facit ad intellectionem, quia effectus causatur ab alia causa naturali sufficienter causante (nämlich vom Intellekt nach dem Kontexte); ergo non habet aliam causam (Rep. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 7; tom. 23, 217 b). Ferner: Voluntas est extra totam rationem totius causalitatis cuiuscumque intellectionis, quia cuiuscumque intellectionis sufficiens causa et totalis est intellectus agens cum intellectu possibili et obiecto . . Voluntas non causat actus intelligendi, sicut concludit ratio, sed facit tantum, quod intellectus convertitur ad aliud considerandum, et tunc intellectus cum aliis concurrentibus producit actum intelligendi (Collat. 2, n. 7 u. 8; tom. 5, 147 a).

b. In der nämlichen Quästion, in welcher Scotus sagt, daß nichts vom Willen Verschiedenes den Willen effektiv bewegt oder totale Ursache des Wollens ist, daß die Erkenntnis vielleicht nur causa sine qua non des Wollens sei, schreibt er auch, daß das sinnliche Gedächtnisbild (phantasiatio) nicht die totale Ursache der Intellection sei, obwohl es derselben notwendig vorhergeht, daß es vielmehr nur sine quo non sei (Rep. l. 2, dist. 25, qu. un. n. 16; tom. 23, 125). Ebenso lesen wir in Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 8; tom. 9, 174 a, daß das sinnliche

Erkennen (sensus) nicht die causa, sondern nur die occasio des intellektiven Erkennens sei; ähnlich wird Ox. l. 1, dist. 3, qu. 5, n. 24; tom. 9, 207 a die sinnliche Erkenntnis nicht als causa per se der Wahrheit, sondern als causa per accidens hingestellt; in Rep. l. 4, dist. 45, qu. 2, n. 9; tom. 24, 561 a will Scotus das Phantasiebild höchstens als entferntere Ursache des intellektiven Erkennens ansehen. Indes Scotus sagt an diesen und andern Stellen unzähligemal, daß die Sinnes- und Phantasiebilder die unerläßliche Grundlage aller intellektiven Erkenntnis und somit vom größten Einflusse auf dieselbe sind. Er will nur hervorheben — speziell gegen Gottfried von Fontaines, welcher behauptete, daß das Phantasma die ganze Intellektion effektiv bewirkt —, daß das sinnliche Erkennen einem ganz andern Gebiete angehört als das geistige, daß somit nur der Intellekt, nicht aber der Sinn oder das Phantasma als solches, Prinzipien, Begriffe, Konklusionen u. s. w. bilden könne, daß alles Argumentieren und Demonstrieren überflüssig wäre, wenn das Phantasma die ganze Intellektion erzeugte (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 7, n. 7 ff.; tom. 9, 347 ff.): Quomodo intellectus discurret syllogizando vel argumentando, si phantasma causat omnem intellectionem? (n. 10, 349 a). Weil das Phantasma so sehr auf unser intellektives Erkennen einwirkt, nennt Scotus dasselbe auch wieder ein Motiv des Erkennens (Ox l. 1, dist. 3, qu. 2, n. 8; tom. 9, 19 a). Das Objekt oder das dasselbe vertretende Phantasiebild gibt nämlich die erste Motion für den Intellekt, aber die darauffolgende Abstraktion u. s. w. ist Sache des Intellektes selbst (Ox. l. c. n. 19, 37 a, in Erklärung von Aristoteles, de anima l. 3, c. 8, 432 a, 9 ss.).

c. Auch die Himmelskörper haben keine eigentliche Kausalität betreffs des Willens des Menschen; sie bewegen nur occasionaliter das sinnliche Begehrungsvermögen, gemäß dessen Neigung dann auch der Wille gern geneigt ist; sie üben also doch Einfluß auf das Wollen aus, wenn auch nicht als eigentliche causa (Quodlib. qu. 21, n. 14; tom. 26, 343 a): Aliquid est in homine, ad quod causalitas coeli non potest se extendere, sicut est volitio, nisi occasionaliter movendo appetitum sensitivum, secundum

cuius inclinationem apta est voluntas inclinari . . ideo aliquid est in homine, ad quod coeli causalitas non potest attingere.

d. Obwohl, wie wir oben gesehen haben, Scotus so oft betont, daß der Habitus oder der tugendhafte Habitus den Willen geneigt macht zum Handeln, dasselbe erleichtert und beschleunigt; obwohl er eigens hervorhebt, daß der Wille, der doch aus sich selbst effektiv determiniert wird, noch des Habitus bedarf, damit er determinierterweise [1]) zum Recht-Handeln geneigt gemacht wird (Ox. l. 3, dist. 33, n. 5; tom. 15, 442 a: indiget aliquo inclinante determinate ad recte agendum, et illud est virtus): ist er doch nicht besonders gewillt, dem Habitus bezüglich des tugendhaften Willensaktes eine besonders hervorragende Kausalität einzuräumen, zieht es sogar in Zweifel, ob der Habitus in genannter Beziehung überhaupt noch als Ursache gelten könne. In Ox. l. 1, dist. 17, qu. 2, tom. 10, 41 ff. stellt Scotus nämlich in einer eigenen Quästion die Frage, ob der Habitus in Bezug auf den Akt aktives Prinzip sei. Am Ende dieser Quästion (n. 13, 52 a) gibt er als Resultat an, es seien beide Ansichten probabel, nämlich einerseits diejenige, daß der Habitus bezüglich des Aktes einige Kausalität habe und nicht bloß passives Prinzip sei, andrerseits die Ansicht, daß er nicht aktives Prinzip sei, sondern nur eine Form, die den Willen zur Aufnahme einer andern Form geneigt macht. Der Habitus sei nämlich seinem formellen oder eigentlichen Wesen nach nicht Wille, also auch nicht formell frei, also sei seine Tätigkeit keine freie, und somit sei kein Wollen mehr frei, wenn es vom Habitus als dem totalen aktiven Prinzipe ausgehe (n. 5, 44 a). Jedenfalls sei der Habitus nur als partielle sekundäre Ursache, nicht als primäre Ursache des tugendhaften Aktes anzusehen (n. 9, 49), während der Wille die causa prima ist. Der Habitus bewegt nämlich die Potenz (den Willen) wie ein schweres Gewicht (pondus); für sich allein jedoch genügt er nicht, um aktiv die Willenstätigkeit hervorzurufen, während der Wille für sich allein ohne ein solches Gewicht hinreicht (Ox. l. 1, dist. 17, qu. 3, n. 6; tom. 10, 59 a): Habitus movet potentiam quasi quoddam pondus, qui tamen ex se non sufficit ad eliciendum active ipsam ope-

[1]) D. h. nur nach einer bestimmten Richtung hin, nicht zum Gegenteil.

rationem, sufficit autem sola virtus potentiae activae sine tali pondere. Ähnlich lesen wir noch öfters, daß der Habitus nicht dasjenige ist, mit dem allein man einfachhin den Akt setzen kann (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 5, n. 6; tom. 21, 177 a), oder daß kein Habitus das totale elizitive Prinzip seines Aktes ist (l. c. qu. 10, n. 7; tom. 21, 332 a). Weil also der Habitus aus sich allein keinen Willensakt hervorbringen kann ohne Willenspotenz, wohl aber die Willenspotenz für sich allein ohne Habitus, ist Scotus nicht besonders geneigt, den Habitus als Ursache des Willensaktes anzusehen, wenn er auch sonst noch so oft hervorhebt, daß der Habitus den Willen geneigt macht.

Während Scotus dem Habitus kausale Einwirkung auf den Willensakt abzuerkennen gewillt ist, bemerkt er andrerseits, daß das Objekt Ursache des Habitus ist, etwa das lustvolle Objekt Ursache des Habitus der Liebe, z. B. Ox. prolog. qu. 2, lateralis, n. 4; tom. 8, 123 a: Obiectum se habet ad habitum sicut causa ad effectum; oder Ox. l. 3, dist. 14, qu. 2, n. 15; tom. 14, 510 a: Obiectum est ratio, quare habitus habet primo esse. Weil nun der Habitus nach Scotus den Willen zum Wollen nach bestimmter Richtung geneigt macht, so trägt auch das Objekt vermittelst des Habitus in entfernterer Weise zum Wollen und Wählen bei, während es, wie oben gesehen, an sich auch direkt, nämlich als Finalursache, als Zweck und Endziel, das Wollen beeinflußt. All das klingt nicht besonders indeterministisch.

e. Endlich sei noch darauf hingewiesen, daß man sich nicht besonders daran stoßen darf, wenn Scotus das Erkennen nur als causa per accidens gelten lassen will. Hiemit ist ebenfalls nur gemeint, das Erkennen wirke nicht formaliter oder als Erkennen zum Wollen mit, sondern nur insofern es mit dem Wollen unzertrennlich verbunden ist und somit nur concomitanter zum Wollen beiträgt, wie es Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, ex latere, n. 17; tom. 21, 155 heißt. Scotus will nur sagen, daß nur der Wille causa per se des Wollens sei, nicht die Erkenntnis. Dann ist die Erkenntnis auch nur insofern causa per accidens des Wollens, als es vielfach vom Zufall abhängt, welches Objekt sich dem Erkennen und dann dem Wollen darbietet. Für diese unsre Auffassung kann eine Belegstelle angeführt wer-

den. Wie wir gesehen haben, ist nach Scotus die sinnliche Erkenntnis unumgänglich notwendig zum geistigen Erkennen; er nennt sie sogar Motiv des Intellektes. Trotzdem will er sie nicht als causa per se der Wahrheit gelten lassen, sondern nur in akzidenteller Hinsicht (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 5, n. 24; tom. 9, 207 a): A sensibilibus sicut a causa per se et principali non est exspectanda sincera veritas, quia notitia sensus est circa aliquid per accidens, ut dictum fuit, licet actus sensuum aliqui sint certi et veri. Sed virtute intellectus agentis . . cognoscitur quidditas rei et ex hoc habetur sinceritas vera.

Zweiter Einwand.

Der Indeterminismus des Duns Scotus soll sich auch namentlich dadurch äußern, daß sich nach Scotus Intellekt und Wille zueinander wie das absolut Passive zu dem absolut Aktiven verhalten (vergl. Siebeck, a. a. O. Bd. 95, 249). Siebeck zitiert dafür Rep. l. 1, dist. 2, qu. 6, n. 2; tom. 22, 80 b: Intellectus nudus est passivus, sed voluntas nuda est activa; dann die ähnlich lautenden Worte in der Parallelstelle Ox. l. 1, dist. 2, qu. 7, n. 13; tom 8, 535 b. Auf diese beiden Stellen brauchen wir gar nicht weiter einzugehen, weil Scotus dieselben, wenn auch nicht wortgetreu, so doch dem Sinne nach, im Zusammenhange mit einem längeren Abschnitt als Gedanken Heinrichs von Gent anführt[1]) und dann die ganze Darlegung Heinrichs verwirft. Es sei nur bemerkt, daß auch an dieser Stelle nicht dasjenige steht, was Siebeck meint, daß nämlich der Intellekt absolut passiv und der Wille absolut aktiv ist. Wiederholt ist im Kontexte gesagt, daß der Intellekt auch seine aktive Seite hat; dies ist sogar enthalten in den von Siebeck mitangeführten Worten: Intellectus nudus et purus natus est recipere ab illis sicut proprium passivum a suo proprio activo naturali, quod quidem activum est idem intellectus informatus notitia simplici.

[1]) Vgl. Henrici a Gandavo Summae quaestionum ordinariarum, tom. posterior, art. 54, qu. 10, Ascensii 1520, fol. 105 b sub L. — Auch Heinrich lehrt nicht, daß der Verstand rein passiv ist, er erörtert sogar in einer eigenen Quästion, daß Verstand und Wille sich selbst bewegen und somit frei sind, am meisten der Wille (Quodlib. 14, qu. 5; fol. 564 a).

Scotus lehrt gar oft, daß der Intellekt oder das intellektive Erkennen nicht rein passiv sei[1]). Dies ergibt sich schon aus dem in den scotistischen Werken so oft vorkommenden und eine so große Rolle spielenden Terminus „intellectus agens"; die Tätigkeit des intellectus agens wird sogar die vornehmste Tätigkeit unseres Intellektes überhaupt genannt (Ox. l. 1, dist. 3, qu. 4, n. 17; tom. 9, 186 b); auf das Nähere ist hier nicht einzugehen. Sehr häufig erläutert Scotus, daß auch der Intellekt neben dem Objekt aktives Prinzip des Erkennens ist, z. B. Quodlib. qu. 15, n. 8; tom. 26, 140 f. — Ebenso schreibt er dem Willen auch eine passive Seite zu, wie wir oben ausführlich dargetan haben; darunter ist namentlich die natürliche Neigung zu verstehen, welche auf die aktive Seite des Wollens, auf das sich selbst Bestimmen bewegend oder geneigt machend einwirkt; dann auch das Gereiztwerden von der sinnlichen Lust u. s. w. Dasselbe erhellt auch aus all denjenigen Stellen, an welchen Scotus erörtert, daß Furcht an sich die freie Willenszustimmung noch nicht aufhebt, sondern nur weniger freiwillig macht; ebenso gilt ein Ehekonsens noch frei, der abgegeben wurde infolge Schmeicheleien oder der sinnlichen Lust gefallenden Vorstellungen von seiten andrer u. s. w. (vgl. Rep. l. 4, dist. 29, n. 3 ff.; tom. 24, 392 ff. — Ox. l. 4, dist. 29, n. 6; tom. 19, 218); an der zuletzt angeführten Stelle ist sogar die Rede von einem cogi secundum quid, das die Freiheit noch nicht aufhebt.

Es gibt zwar Stellen, an welchen Scotus zu lehren scheint, daß der Wille in keiner Weise sich passiv verhalten kann, z. B. Rep. l. 2, dist. 25, n. 15; tom. 23, 125 a: Voluntas non patitur in actu suo ab alio creato a se, quia velle est in potestate volentis. Mit derartigen Sätzen will jedoch Scotus nicht leugnen, daß das Wollen, wie es in concreto vor sich geht, auch seine passive, rezeptive Seite hat; er will nicht lehren, daß das Wollen ganz indeterminiert ist, sondern er will nur hervorheben, daß das Aktive als solches oder seinem Begriffe nach nicht passiv sein kann, noch das Passive aktiv, weil sich beide Begriffe aus-

[1]) Willmann will ganz im Gegensatz zu Siebeck bei Scotus sogar ein Pochen auf die Aktivität des Erkennens finden, welches an dialektischen Übermut streift (a. a. O. S. 510).

schließen wie Schwarz und Weiß, Bewegen und Bewegtwerden. Wohl aber kann Aktives und Passives an ein und derselben Tätigkeit zugleich vorhanden sein, wie der nämliche Gegenstand teils weiß teils schwarz sein, oder wie ein Körper zu gleicher Zeit bewegen und bewegt werden kann. Der Akt des Wollens als solcher enthält aktive und passive Momente, die freilich als aktive nicht passive sind und umgekehrt. So lesen wir an der angeführten Stelle (n. 14, 124 b): Nunquam activa motio est passiva, sed non repugnat, quin possint esse simul in eodem, sicut repugnant albedo et nigredo. Und ähnlich in der Parallelstelle (Ox. l. 2, dist. 25, n. 18; tom. 13, 211 b): Si est actio, ergo non est passio, vel si est motio activa, ergo non est motio passiva; tamen non repugnant, quin possint simul esse in eodem, sicut repugnat albedo et nigredo. — Zu bemerken ist noch, daß die beiden angeführten Stellen eben in denjenigen Quästionen vorkommen, in welchen Scotus ex professo erörtert, daß nicht die Erkenntnis, sondern der Wille die totale Ursache des Wollens ist. Trotzdem schließt er das passive Moment vom Willen nicht aus; er sagt nur, daß das freie Wollen und das Freie als solches rein aktiv ist; demselben steht aber gleichsam als Unter- und Hintergrund ein passives Willensmoment zur Seite. Vgl. auch Ox. l. 3, dist. 15, n. 14; tom. 14, 578 a.

Übrigens scheint Scotus selbst in dem aktiven Moment des Willens wiederum etwas Passives zuzugeben oder doch wenigstens zugeben zu müssen. Wenn nämlich das passive Moment des Willens, oder der natürliche Wille zum Guten, zur Glückseligkeit u. s. w. von Natur aus geneigt ist und dann den Willen als freien oder das freie Moment, die aktive Tendenz des Wollens, zum Wollen dieses Guten geneigt macht, scheint eben dadurch dieses aktive Moment oder der eigentliche freie Wille geneigt gemacht zu werden. Dies erklärt auch Scotus (Ox. l. 2, dist. 6, qu. 2, n. 10; tom. 12, 355 a), jedoch mit einem gewissen Schwanken. Hier sagt er nämlich, daß der natürliche Wille naturnotwendig neigt (geneigt macht), nicht indeterminiert ist, weil er so neigt, wie er es von dem erkannten Objekt erhält, und daß er nicht anders kann als derart neigen, daß hingegen in der Gewalt des freien Willens, der seinen Akt aus sich

selbst heraus setzt, es nur steht geneigt oder geneigt gemacht zu werden, oder vielleicht noch weniger: Voluntas naturalis non est de se immoderata, sed tantum inclinat per modum naturae, et in hoc non est immoderatio, quia inclinat, sicut accepit inclinari, nec est in potestate sua aliud; in potestate autem voluntatis, ut libera est in eliciendo actum, est tantum inclinari vel minus. Ob hier Scotus, so wie wenigstens ich ihn auffasse, sich nicht selbst widerspricht, ist hier nicht weiter zu untersuchen, weil eine Kritik der scotistischen Lehre über den Rahmen vorliegender Aufgabe hinausgeht. Nur sei bemerkt, daß unsre Stelle, wie immer man sie erklären mag, nicht dem absoluten Indeterminismus huldigt; es wird ja ausdrücklich hinzugefügt, daß im Willen eine natürliche Seite ist und daß diese naturnotwendig so neigen muß (nach der Glückseligkeit, wie es im Kontexte heißt), wie sie es von außen her empfängt. Die Frage ist nur die, wie sich dann das freie Moment im Willen zu diesem notwendig wirkenden Moment stellt, bezw. ob hierin Scotus nicht in Widerspruch mit seiner sonstigen klar vorgetragenen Lehre gerät. Darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort.

Dritter Einwand.

Von verschiedenen Seiten wird darauf hingewiesen, daß Scotus bezüglich des Wollens, speziell des göttlichen Wollens, mit nackten Worten schreibt, es sei ein Zeichen von Ungelehrsamkeit, überall nach Beweisen und Gründen zu fragen; der Wille, besonders der göttliche Wille, will, weil er will, und ist die unmittelbare Ursache von allem, was geschieht; deshalb soll man nicht nach Gründen fragen, wo kein Grund vorliegt u. s. w.

Es ist wahr, daß Scotus Derartiges vorträgt, und zwar nicht bloß an den von Dilthey u. s. w. angegebenen Orten, sondern auch noch anderswo. Ich fand fünf solche Stellen. Sie seien im folgenden etwas näher betrachtet.

In Ox. l. 2, dist. 1, qu. 2; tom. 11, 48 behandelt Scotus die Frage, ob Gott etwas schaffen könne. In dem vierten unter den gegen die Möglichkeit der Schöpfung erhobenen Einwänden sagt er: Es scheint nicht, daß Gott etwas schaffen könne; denn es läßt sich kein Grund dafür angeben, weshalb Gott gerade

damals schuf, wo er wirklich schuf, nicht aber früher, da weder von seiner Seite noch von seiten der Welt ein Hindernis vorlag (n. 1, p. 48 b). Darauf erwidert Scotus (n. 9, p. 65 a) mit einem aus Aristoteles[1]) entnommenen Satze: Indisciplinati est quaerere omnium demonstrationem etc.: Es ist ein Zeichen von Ungelehrsamkeit, alles beweisen zu wollen, denn ein Beweis der Prinzipien ist eben kein Beweis mehr. Wie diese nicht bewiesen werden können, so kann auch nicht bewiesen werden, warum etwas Kontingentes geschieht, sonst müßte man ja unendlichemal immer wieder von neuem mit dem Beweisverfahren beginnen und käme nie zu einem Abschluß; es ist einmal so: Kontingentes kann aus Notwendigem nicht bewiesen werden, sonst wäre es eben nicht mehr kontingent. Deshalb ist der Wille Gottes, kraft dessen Gott etwas will und für jetzt hervorbringt, die unmittelbare und erste Ursache desselben, für die keine weitere Ursache angeführt werden kann. Wie es nämlich keinen Grund dafür gibt, weshalb Gott gewollt hat, daß die menschliche Natur gerade in diesem Individuum (in Adam) ihre Verwirklichung finde, oder daß Mögliches und Kontingentes überhaupt existiere, so gibt es auch keinen Grund dafür, weshalb er gewollt hat, daß dieses Kontingente oder die Welt gerade jetzt und nicht früher Existenz erhalte. Nur weil Gott wollte, daß das Kontingente sei, war es gut, daß dasselbe sei. Nach dem Grunde dieses Satzes fragen, nämlich nach der unmittelbaren Ursache des Kontingenten, heißt nach einer Ursache fragen oder nach einem Grunde, wo gar keiner vorliegt: Indisciplinati est quaerere omnium demonstrationem secundum Philosophum quarto Metaph.; principiorum enim demonstrationis non est demonstratio. Et eodem modo in contingentibus, alioquin esset processus in infinitum in contingentibus, quia contingentia non sequuntur ex necessariis. Et ideo ista voluntas, qua vult hoc et producit pro nunc, est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda. Sicut enim non est ratio, quare voluit naturam humanam in hoc individuo esse et esse possibile et contingens, ita non est ratio, quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse,

[1]) Metaphysic. l. 3, c. 4, 1006 a, 6 ss.

ideo bonum fuit illud esse, et quaerere huius propositionis, licet contingentis immediate causam, est quaerere causam sive rationem, cuius non est ratio quaerenda. Wir sehen, daß Scotus nur recht kräftig hervorheben will, daß sich das Kontingente aus dem Notwendigen nicht erklären lasse, daß es vielmehr einen Willen voraussetzt, der frei will, daß es somit notwendig ist, wie auf dem Gebiete des Erkennens, so auch auf dem des Wollens einmal bei einer letzten Ursache stehen zu bleiben, die nicht weiter ableitbar ist. Diese letzte Ursache des Kontingenten kann nur darin liegen, daß ein Wille frei will, ohne von Objekten oder Motiven förmlich genötigt zu sein. Denn wenn er genötigt wird, ist er nicht mehr frei, und dann gibt es keine Kontingenz mehr. Daß Scotus nicht lehren will, Motive haben keinen Einfluß auf das Wollen überhaupt oder auch speziell auf Gottes Wollen, erhellt aus dem unmittelbar darauffolgenden Satze. Scotus erklärt es nämlich für richtig, daß derjenige Wille, welcher in der rechten Weise will und zugleich aus dem gewollten Gegenstande für sich etwas Gutes, einen Vorteil hat, will, daß das Gewollte sofort geschehe, sofern kein Grund vorliegt, weshalb er wünscht, daß dasselbe zu einer andern passenderen Zeit eintrete. Dies gilt aber nicht vom Wollen Gottes; denn Gott hat von dem Gegenstand seines Wollens, von der Welt, gar keinen Nutzen; er hat im Gegenteil absolut gar keinen Grund, warum er gerade jetzt will, oder warum er gerade die Welt will. Deshalb braucht Gott bezüglich seines Wollens nicht auf eine gelegene Zeit zu warten, er ist ja in sich ebensosehr glückselig und vollkommen, ob er die Welt will, schaffen will oder nicht (n. 10, 65 a): Et cum dicit de exspectare, verum est, quod ipsa voluntas, quae habet bonitatem ex ipso volibili, ipsa, si est recta, vult volitum statim esse, nisi sit aliqua ratio, propter quam velit aliquid aliud esse, et tunc exspectet illud aliud esse tempore opportuniori; sed voluntatem, quae nullam habet bonitatem ex volito, sed e converso nec rationem habet, quare nunc vult aliquid, sicut nec absolute rationem habet, quare hoc velit, non oportet aliam opportunitatem in volito exspectare.

Bezüglich der oben angeführten Stelle bedürfen noch einige Worte einer nähern Erklärung. Scotus schreibt, es sei nach keinem Grund zu fragen, weshalb Gott wollte, daß es Mögliches und Kontingentes gebe (esse possibile et contingens). Mit diesem Ausdrucke will Scotus nur sagen, der Wille Gottes allein sei Grund dafür, daß dasjenige, was an sich möglich oder kontingent ist oder was sein und auch nicht sein kann, wirkliche Existenz erhalte. Er will durchaus nicht lehren, daß der freie Wille Gottes die Ursache sei, weshalb etwas möglich oder unmöglich sei, oder daß die Ideen ihren Grund in Gottes freiem Wollen und in Gottes Allmacht haben. Letzteres wird nicht selten als Lehre des Scotus ausgegeben, z. B. bei Albrecht Ritschl (Jahrbücher für deutsche Theologie, 13. B. (1868), S. 70), Vacant (a. a. O. p. 642 s.), M. de Wulf (a. a. O. S. 312). Es lassen sich aber sehr viele Belegstellen aus Scotus dafür anführen, daß nicht Gottes freies Wollen, sondern sein naturnotwendiges Denken der Grund der Ideen ist, oder daß Gott nur dasjenige wollen und realisieren kann, was in sich selbst möglich oder widerspruchslos ist, z. B. Ox. l. 1, dist. 35, n. 12; tom. 10, 553 ff. — Ox. l. 1, dist. 39, n. 7; tom. 10, 615 b. — Ox. l. 1, dist. 44, n. 4; tom. 10, 746 a — Ox. l. 4, dist. 1, qu. 1, n. 26; tom. 16, 86 a etc.

Ferner ist in obigen Worten angedeutet, daß dasjenige gut ist, was Gott will und weil es Gott will; zudem schreibt Scotus anderwärts öfters, daß Gott das Gute nicht deswegen will, weil es gut ist, sondern daß es gut ist, weil es Gott will. Gerade diese und ähnliche Wendungen werden nun von allen Seiten, von Theologen wie Philosophen, als Beweis dafür zitiert, daß der Wille Gottes absolut indeterminiert ist, und der indeterministische Gottesbegriff des Scotus gilt dann wiederum als Argument dafür, daß die Willenslehre des Scotus überhaupt durch und durch indeterministisch sei. Leider können wir in vorliegender Abhandlung auf die scotistische Lehre von Gottes Willen nicht näher eingehen; es müßte hiebei die Lehre vom Erkennen Gottes weitläufiger erörtert werden, zudem wären manche Punkte zu berühren, die rein theologischer Natur sind, namentlich die Lehre von der Prädestination, Austeilung der Gnade und Erlösung. Eine einiger-

maßen genügende Erörterung würde viele Seiten ausfüllen. Ich gedenke, in absehbarer Zeit das hier Versäumte in einer eigenen Abhandlung nachzuholen; für jetzt muß ich mich auf folgende Andeutungen beschränken: Die Ideen der Dinge sind nichts anders als die Gedanken Gottes von den Dingen, mehr oder minder vollkommne Nachbilder seiner eigenen Wesenheit. Als solche sind alle Ideen oder alle idealen Dinge gut, und Gott liebt oder will alle. Dieses Wollen oder Lieben ist aber nur ein einfaches, unwirksames Wollen. Keine Idee kann Gottes Willen irgendwie nötigen, sie nach außenhin zu verwirklichen oder ihr Existenz zu geben; Gott wäre ja nicht mehr frei, wenn er notwendig eine Idee, etwa die vollkommenste, die vollkommenste Welt, ins Dasein rufen müßte. Welche Ideen Gott verwirklichen will, steht bei seinem freien Belieben. Gott wählt diejenigen Ideen, die er verwirklichen will, und auch deren Verbindung frei aus, sofern nicht eine logische Verbindung von vornherein notwendig ist. Wenn Gott z. B. den Zweck will, muß er auch notwendig diejenigen Mittel wollen, ohne welche der Zweck nie und nimmer erreichbar wäre. Es ist aber kein innerer Grund vorhanden, weshalb Gott z. B. das Gras grün schaffen müsse, weil Gras und Grün nicht notwendig miteinander verbunden sein müssen; dies geschieht von Gottes freiem Willen. Ähnlich verhält es sich auf sittlichem Gebiete. Nur die ersten Gebote des Dekaloges sind hier streng naturrechtlich, weshalb Gott dieselben notwendig vorschreiben muß und davon nicht dispensieren kann. Hingegen die Gebote, den Nebenmenschen nicht zu töten, kein fremdes Gut sich anzueignen, sind nicht innerlich absolut notwendig, lassen deshalb auch Ausnahmen zu, wie auch aus der Schrift erhellt; geziemend und angemessen sind derartige Gebote freilich, aber ihre eigentliche verpflichtende Geltung erhalten sie erst durch Gottes freien Willen. Es wäre aber eine andere Weltordnung möglich und von Gott realisierbar, in welcher diese Gebote keine oder nur beschränktere Geltung hätten, weil sie in sich betrachtet nicht absolut notwendig sind, während die ersten Gebote des Dekaloges als naturgesetzlich für jede Weltordnung absolute Geltung haben. Um so mehr könnten in einer andern Weltordnung die physischen

Gesetze andre sein. Die Ideen der Dinge und Gesetze unsrer jetzigen Weltordnung sind zwar an sich betrachtet als Abbilder der göttlichen Wesenheit alle gut, nämlich in ihrem idealen oder vorweltlichen, gedanklichen Sein, aber ihre Realität und damit ihre reale Güte erhalten sie erst dadurch, daß Gott frei beschlossen hat, diese Dinge und Gesetze in der jetzigen Weltordnung zu realisieren. Hätte Gott andre Dinge, andre Gesetze, eine andre Welt gewollt als die unsrige, so wären diese eo ipso real und damit real gut gewesen, die Dinge und Gesetze unsrer jetzigen Welt wären hingegen in ihrem nur gedachten oder idealen Sein und damit in ihrer nur idealen Güte verblieben, weil Gott sie nur einfach geliebt hätte, nicht mit einem wirksamen oder schöpferischen Willen. Insofern ist die jetzige physische und moralische Weltordnung — abgesehen von den drei ersten Gesetzen des Dekaloges — nur gut, weil Gott sie gewollt hat; sie hat ja nur deshalb reales Sein und damit reale Güte, weil Gott sie frei gewollt hat. Gott hat die jetzigen Dinge und Gesetze aber nicht deshalb gewollt, weil sie ideal gut waren, d. h. er war durch diese ihre ideale Güte nicht genötigt, überhaupt zu schaffen oder nicht, gerade sie zu schaffen und keine andern, oder gerade in der jetzigen Verbindung und Ordnung, nicht in einer andern. Es sind ja alle Ideen oder alle Dinge in ihrem idealen Sein gut; wären die Dinge nicht eo ipso dadurch (real) gut, daß Gott sie will, so könnte Gott etwas wollen, was nicht gut und recht ist. Um so mehr ist Gott frei in der Aufstellung der Heilsordnung. Der Himmel, d. h. die unmittelbare Anschauung und der unmittelbare Besitz Gottes, ist ein Gut, worauf das Geschöpf von Natur aus keinen Anspruch erheben kann. Gott beruft deshalb dazu, wen er will, und bestimmt auch frei die Mittel, um das ewige Heil zu erlangen. Während Gott die Dinge der Naturordnung in dem Grad lieben muß, wie es ihre Wesenheit verlangt, z. B. den Menschen mehr als das Tier, kann er in der Heils- oder Gnadenordnung einen Menschen, etwa die selige Jungfrau Maria, mehr lieben als jeden andern Menschen, auch mehr als selbst den höchsten Engel; hier teilt er seine Gnaden aus, wem und wie er will. Bei all dem, sowohl in der Natur- als in der Gnadenordnung, handelt Gott

nicht ohne Gründe, er ist dabei von seiner Weisheit geleitet, ohne daß jedoch sein Erkennen ihn eigentlich nötigen könnte, gerade diese oder jene Wahl zu treffen, weil er sonst nicht mehr frei wäre. In letzter Linie beruht somit die gesamte Welt- und Heilsordnung auf Gottes freiem Willen, wenn auch dabei seine Weisheit nicht unbeteiligt war. Die Gründe, welche Gott leiteten, sind uns zum Teil gänzlich unbekannt; vielfach können wir jedoch die Angemessenheit dessen, was Gott tut, erkennen. Die Angemessenheit, die Kongruenz so mancher Dinge und Gesetze war für Gott der Grund, sie zu realisieren, ohne ihn jedoch eigentlich zu nötigen. In letzter, ausschlaggebender Beziehung hängt somit alles von Gottes freiem Willen ab, weil es sonst nichts Kontingentes gäbe. Weil die Dinge ihre Realität nicht dem göttlichen Erkennen, sondern dem göttlichen Wollen verdanken, werden sie auch erst dadurch real wahr, daß Gott sie frei will; insofern erkennt sie Gott als reale Wesen erst, wenn er sie frei will. Ihre ideale Wahrheit haben die Dinge freilich notwendig und unabhängig von Gottes Willen; diese ist ja nichts anders als die göttlichen Gedankenbilder betreffs dieser Dinge, dieselben sind aber so notwendig als Gott selbst.

Die andern Stellen besagen wesentlich das nämliche; deshalb können wir uns hier kürzer fassen. — In Ox. l. 1, dist. 8, qu. 5, n. 23 f.; tom. 9, 763 handelt Scotus ebenfalls davon, daß Gott die Welt schaffen konnte, wann er wollte, und keine Zeit abzuwarten brauchte, da es ja für Gott gar keine Zeit gibt. Er stellt dann auch die Frage auf, weshalb Gottes Wille mehr zu dem einen Gliede eines kontradiktorischen Gegensatzes determiniert werde als zu dem andern. Die Antwort lautet: Es ist ein Zeichen von Ungelehrsamkeit, in allen Dingen nach Grund und Beweis zu fragen, da ja die obersten Prinzipien gar keinen Beweis zulassen. Unmittelbares Prinzip für den Willen ist es aber, etwas zu wollen, wie es für die Wärme unmittelbares Prinzip ist, warm zu machen. Dafür also, daß der Wille gerade dieses wollte, gibt es keine Ursache als die, daß der Wille Wille ist, wie es dafür, daß die Wärme warm macht, keinen Grund gibt als den, daß eben die Wärme Wärme ist; einen Grund, der vorausginge, gibt es hier nicht. Auch auf dem Gebiete des

Kontingenten muß man eine erste unmittelbare Ursache annehmen; diese kann aber nur wiederum etwas Kontingentes oder Freies sein, weil ja Kontingentes von Notwendigem nicht herkommen kann. Darum muß man bei dem Satze stehen bleiben: Der Wille Gottes will das; in Bezug auf den Willen gibt es keine weitere vorausgehende Ursache, warum er gerade das eine will, das andre aber nicht. — Wie wir sehen, will auch hier Scotus nur scharf betonen, daß der Wille, speziell der göttliche, frei ist, frei sein muß, und deshalb in letzter Linie sich selbst ausschlaggebend entscheidet, wenn anders es etwas Kontingentes geben soll. Er will auch hier wie an so vielen andern oben besprochenen Stellen nur hervorheben, daß der Wille die unmittelbare oder einzige, präzise, totale effektive Ursache oder causa efficiens des Wollens ist, gerade so wie der Intellekt die einzige unmittelbare oder eigentliche Ursache des Erkennens ist. Um die Frage, ob und wie Erkenntnis, Objekt, Gründe u. s. w. auf die Willensentscheide Einfluß haben, handelt es sich auch an unsrer Stelle gar nicht. Es wird einfach erklärt, daß die Natur des Willens es mit sich bringt, frei zu wollen und sich selbst zu entscheiden, wie es von Natur aus zur Wärme gehört, warm zu machen, und daß für beide Tätigkeitsweisen kein weiterer Grund angeführt werden kann, weil es einmal von Natur aus so ist. Gerade der Vergleich des Willens mit der Wärme ist an sich geeignet, die Behauptung fernzuhalten, daß Scotus hier eine Willkür des Willens vorträgt, die sich um keine Gründe und Motive kümmert; dieser Vergleich würde eher nahelegen, daß der Wille so wenig indeterminiert ist als die Wärme. Der nämliche Vergleich beweist vielmehr, daß Scotus nur erörtern wollte, der Wille allein sei die eigentliche oder unmittelbare effektive Ursache des Wollens; denn auch in Ox. l. 1, dist. 7, n. 19; tom. 9, 544 b nennt Scotus ausdrücklich die Wärme die effektive Ursache des Warmmachens, für die keine weitere Ursache mehr angeführt werden kann.

Auch die dritte hieher bezügliche Stelle trägt keinen absoluten Indeterminismus vor, viel eher das Gegenteil. In Rep. l. 1, dist. 10, qu. 3; tom. 22, 182 ff. erläutert Scotus, daß in der Trinität der Vater und Sohn den heiligen Geist aus sich hervor-

gehen lassen zwar notwendig, jedoch frei, d. h. mit voller Zustimmung und Liebe. Nun fragt er (n. 4, 183 f.), wie es denn möglich sei, daß ein freies Prinzip zugleich mit Notwendigkeit wirke. Die Antwort lautet: ein jedes aktive Prinzip handelt unmittelbar in der Weise, wie es seine Wesenheit mit sich bringt. Wie es keinen andern Grund dafür gibt, daß die Wärme warm macht, als weil die Wärme Wärme ist, so gibt es auch keinen andern Grund dafür, warum die Wärme als Naturprinzip oder naturnotwendig wirkt, als weil sie eben Wärme ist. So verhält es sich auch beim Willen. Wie es keinen andern Grund dafür gibt, weshalb der Wille will, als weil der Wille Wille ist, so gibt es auch keinen Grund dafür, warum der Wille so will, wie er will, nämlich notwendig oder kontingent. Denn es ist die unmittelbare Natur des Willens, daß er will. Wie man auf dem Gebiete des Notwendigen bei etwas stehen bleiben muß, das aus sich selbst unmittelbar notwendig ist, so muß man auch auf dem Gebiete des Kontingenten bei etwas stehen bleiben, das unmittelbar aus sich selbst kontingent ist und keine notwendig wirkende Ursache haben kann, weil aus Notwendigem nichts Kontingentes erfolgt. Es ist nämlich ein Zeichen von Ungelehrsamkeit, wenn man da nach einer Ursache fragt, wo es gar keine gibt. Wie somit kein Grund dafür zu suchen ist, weshalb der Wille kontingenterweise will und produktiv tätig ist, so kann auch kein Grund dafür angegeben werden, weshalb er notwendig will. Der Wille will eben so, wie es seine Natur mit sich bringt. — Auch an dieser Stelle lehrt also Scotus nur, daß der Wille allein die eigentliche Ursache des Wollens ist wie die Wärme die eigentliche oder effektive Ursache des Warmmachens. Dabei kann der Wille sogar absolut notwendig wollen müssen, wie dies der Fall ist beim göttlichen Wollen hinsichtlich des trinitarischen Prozesses. Von einem absoluten Indeterminismus des Willens oder von einem Wollen, das rein willkürlich erfolgt, kann hier gewiß nicht mehr geredet werden.

Die vierte Stelle trägt ebenfalls keinen absoluten Indeterminismus vor, begünstigt vielmehr eher den Determinismus. In Quodlib. qu. 16 fragt Scotus, ob Willensfreiheit und Notwendigkeit kompatibel sind. Diese Frage bejaht er im Hinblicke auf

Gott, der sich — wie früher erklärt wurde — notwendig und doch frei will. In n. 9; tom. 26, 194 b fragt er nun weiter, wie denn die Notwendigkeit zugleich mit Freiheit bestehen könne: „Ich antworte gemäß dem Philosophen: man soll keinen Grund suchen, wo keiner vorhanden ist. Ein Prinzip läßt keinen Beweis zu. So sage ich auch hier: unmittelbar und notwendig ist der Satz: der göttliche Wille will die göttliche Güte. Es gibt hiefür keinen andern Grund als den: so ist einmal Gottes Willen, und so ist seine Güte (Ita dico hic, quod sicut ista est immediata et necessaria: voluntas divina vult bonitatem divinam; nec est alia ratio, nisi quia haec est talis voluntas, et illa talis bonitas). Auf gleiche Weise will auch der Wille Gottes kontingent die Güte oder die Existenz von etwas anderem, und zwar deswegen, weil so sein Wille und so das andre Gute ist.“ Hier gibt also Scotus zugleich den Grund an, weshalb Gott seine eigene Güte notwendig will, nämlich deshalb, weil seine Güte, wie es im folgenden heißt, unendlich, ein unendliches Gut ist. Ja er gibt sogar auch einen Grund an, warum Gott das geschöpfliche Gute, wenn auch nicht notwendig wie sich selbst, so doch frei will: weil es nämlich ein so oder so beschaffenes Gut ist (Sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius, et hoc, quia est talis voluntas, et illud est tale bonum).

Hier soll auch noch erwähnt werden die Stelle in der Schrift: „De rerum principio“, qu. 4, art. 2, sect. 3, n. 18; tom. 4, 310 a: Voluntas Dei est causa rerum et nullum habet motivum in causando; dann n. 21, p. 311 b: Si quaeris, quare hoc factum et non oppositum, respondeo, quia Deus hoc voluit et non oppositum. Jedoch gerade an diesen Stellen betont Scotus, daß Gottes Wille nicht rein willkürlich vorgeht, daß er in seinem Wollen von seiner Güte bewegt wird, daß auch die Weisheit Gottes Ursache der Dinge genannt werden kann, wenn auch nicht die eigentlich bewegende oder effektive, so doch wenigstens die den Willen dirigierende: n. 18, 310 b: Quamquam igitur sapientia et potentia Dei sint rerum causa, prima tamen ratio causalitatis . . . principaliter spectat ad voluntatem; n. 22, 312 a: Voluntas (Dei) a sola bonitate movetur . . . Voluntas Dei operatur secundum rationem et scientiam, non moventem, sed dirigentem.

Die causa movens ist nichts anders als die causa efficiens, wie n. 19, 310b ausdrücklich gesagt wird: scientia vel intellectus quasi ordinans, voluntas autem ut movens, sed efficiens et movens idem sunt. Scotus will also auch hier nur sagen, daß nicht die Erkenntnis den Willen eigentlich und förmlich bewegt, sondern daß der Wille selbst sich bewegt; speziell will er noch sagen, daß Gott nicht zunächst mit seinem Erkennen, sondern mit seinem Willen die Dinge hervorbrachte, weil es sonst nichts Kontingentes gäbe. — Auch anderswo lesen wir, daß Gott oder das oberste Sein vermittelst seines Verstandes und Willens kausal tätig ist (Ox. l. 1, dist. 39, n. 14; tom. 10, 626a): Primum (ens) autem est causans per intellectum et voluntatem. Auf Weiteres kann hier nicht eingegangen werden.

Vierter Einwand.

Scotus lehrt unzweifelhaft einen Primat des Willens über alle andern Seelenkräfte, speziell auch über den Verstand. Damit scheint aber doch der weitgehendste Indeterminismus von selbst gegeben zu sein. Wirklich wird auch von philosophischen wie theologischen Schriftstellern die scotistische Lehre vom Willensprimat vielfach mit der Lehre vom Indeterminismus des Scotus zugleich vorgetragen; es werden beide Lehren miteinander konfundiert oder doch als Korrelate angesehen [1]). Deshalb muß noch kurz auf die scotistische Anschauung vom Primat des Willens eingegangen werden. Ich sage:

a. Derjenige Willensprimat, den Scotus wirklich festhält, hat mit einem absolut willkürlichen, unmotivierten Wollen und Handeln nichts zu tun; er betont höchstens nur energisch die Willensfreiheit.

b. Scotus kennt einen solchen exzessiven Willensprimat, welchen manche Autoren ihm zuschreiben, gar nicht.

Ad a. Die Lehre vom Willensprimat wird namentlich vorgetragen in Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, ex latere; tom. 21, 123 ff. Hier wird die Frage gestellt: welche Potenz ist vornehmer, der Verstand oder der Wille? Scotus erkennt gegen Thomas [2]) dem Willen den Vorrang zu und zwar hauptsächlich aus folgenden

[1]) So namentlich bei Kahl, S. 82 ff., 91 ff.
[2]) Vgl. S. th. 1, qu. 82, art. 3.

Gründen: Der Habitus der Liebe ist nach der Bibel (1. Korinth. 13, 13) vollkommner als der des Glaubens und der Hoffnung; die Liebe aber gehört dem Willen an (n. 13 ff., 140 f.). — Der Wille kann dem Verstande befehlen, ist insofern die totale Ursache des Erkennens, allerdings nicht die eigentliche oder univoke, sondern nur die uneigentliche oder äquivoke, die ja auf einem andern Gebiete liegt; insofern ist der Wille nur partielle Ursache des Erkennens, aber immerhin eine über dem Erkennen stehende und ihm befehlende Ursache. Das Erkennen hingegen kann zwar ebenfalls als partielle Ursache des Wollens bezeichnet werden, jedoch nur als solche, welche dem Wollen dient; die eigentliche oder prinzipale Ursache des Wollens ist der Wille selbst (n. 16 f., 151 f., 155). — Ferner: Vollkommner ist der Wille, weil sein Verderbnis schlimmer ist als das des Verstandes. Es ist böse oder Sünde, etwas Böses zu wollen, aber noch nicht an sich Sünde, wenn man an etwas Böses denkt. Ebenso ist es ein größeres Übel, Gott zu hassen oder ihn nicht zu lieben als Gott nicht zu kennen, an ihn nicht zu denken (n. 18 ff., 154 f., 162 f.). Endlich ist das Lieben (Gottes) ein vollkommneres Gut als das Erkennen (Gottes); ersteres befriedigt mehr als letzteres (n. 21, 163 f.). Hier wird zugleich darauf hingedeutet, daß der Wille auch deshalb einen Vorrang hat, weil nach Scotus das Wesen der himmlischen Glückseligkeit nicht sowohl im Schauen Gottes als vielmehr im liebevollen Genießen desselben besteht, weil die Liebe mehr mit Gott vereinigt als das Erkennen.

Wenn wir diese Gründe für den Primat des Willens überschauen, so finden wir darin nichts, was den absoluten Indeterminismus lehrt. Scotus nennt allerdings das Wollen die totale effektive Ursache des Erkennens, aber er fügt hinzu, daß es nur die äquivoke ist. Wie wir nämlich zu Beginn unsrer Abhandlung gesehen haben, kann der Wille nicht über wahr oder falsch, recht oder unrecht entscheiden, sondern nur der Verstand. Der Wille vermag nur dadurch dem Verstande zu befehlen, daß er ihn zur Betrachtung eines Gegenstandes anhält, hingegen von der Betrachtung eines andern Gegenstandes abhält. Insofern ist der Wille allerdings die totale effektive Ursache des Erkennens, aber nur die äquivoke.

Der Primat des Willens besteht zunächst darin, daß, wie Scotus öfters sagt, der Wille allein Herr über seine eigenen Akte ist, weshalb keine andre Potenz den Willen nötigen kann; denn nichts ist so sehr in der Macht des Willens, also in unsrer Macht, als der Wille selbst, sagt Scotus gar oft im Hinblick auf Augustin [1]). Der Wille ist nämlich mehr in unsrer Gewalt als jede andre niedere Potenz (Ox. l. 2, dist. 7, n. 23; tom. 12, 402 a). An all diesen Stellen ist, wie aus dem Kontext erhellt, nur kräftig betont, daß der Wille nicht genötigt werden kann (vgl. Quodl. qu. 16, n. 4; tom. 26, 184 b). Der Primat des Willens ist dann darin zu finden, daß der Wille alle andern Seelenkräfte sich dienstbar machen, nach seinem Gutdünken leiten, ihnen befehlen kann, ohne jedoch deren eigentliches Wesen und die ihnen zukommende Tätigkeitsweise ändern zu können (Ox. l. 4, dist. 49, qu. 4, ex latere, n. 16; tom. 21, 151 b). Hingegen kann keine andere Seelenpotenz, nicht das sinnliche Erkennen, nicht das intellektive, dem Willen etwas befehlen, wohl aber der Wille all diesen (Ox. l. 4, dist. 14, qu. 2, n. 5; tom. 18, 52 a). Insofern ist, wie Anselm sagt [2]), der Wille Beweger auf dem ganzen Gebiete des Seelenlebens, und alles gehorcht ihm. Auf dem freien Willen gründen auch einerseits alle Verdienste, andrerseits alle Sünden in Gedanken, Worten und Werken, und auch deshalb gebührt ihm der Primat (Ox. l. 2, dist. 42, qu. 4, n. 1; tom. 13, 449 a). In all diesen Stellen, nach all diesen Gesichtspunkten wird von Scotus die Willensfreiheit hervorgehoben, von einem unmotivierten Wollen ist aber nicht die Rede. Im Hinblick auf Anselm nennt ja auch Thomas den Willen Beweger aller Seelenkräfte, der den Verstand und alle Seelenkräfte bewegt (Sentent. l. 3, dist. 33, qu. 2, art. 4): Praecipere pertinet ad voluntatem, quae est motor omnium virium, ut dicit Anselmus; ebenso S. th. 1, qu. 82, art. 4: Voluntas movet intellectum et omnes animae vires, ut Anselmus dicit. So wenig Thomas mit diesen Worten einem absoluten Indeterminismus, einem völlig unmotivierten Wollen huldigt, so wenig ist dies bei Scotus der Fall.

[1]) Retractat. l. 1, c. 22, n. 4. — De libero arbitrio, l. 3, c. 3, n. 8.
[2]) De conceptu virgin. c. 4.

Ad b. Ein über alles Maß und Ziel hinausgehender Willensprimat wird allerdings Scotus zugeschrieben, wenn man behauptet, nach Scotus habe der Wille einen eigentlich mitbestimmenden Einfluß über die Entscheidung, was wahr oder falsch, recht oder unrecht, Tugend oder Laster sei u. s. w. Derartiges lehrt jedoch, wie wir gesehen haben, Scotus nicht, vielmehr klar und ausdrücklich das Gegenteil.

Ebenso ist es sehr verkehrt, wenn man den Willensprimat des Scotus mit dem Kants gleichstellt, wie dies zuweilen geschieht: „Beide (Duns Scotus und Kant) basieren die Überzeugungen, für welche ihnen die theoretische Vernunft keine Beweise mehr liefert, auf den sittlichen Willen, dem sie vor der theoretischen Vernunft den Vorrang zusprechen." (Überweg-Heinze, Grundriß der Philosophie des Mittelalters, 8. Aufl. 1898, S. 293.) Ähnlich meint Reinhold Seeberg: „Duns Scotus hat zuerst erkannt, daß die Religion im Willen und der praktischen Vernunft ihren Sitz hat, daß ihr Erkennen praktisches Erkennen sei" (Die Theologie des Joh. Duns Scotus, 1900, S. 667). Andrerseits muß Seeberg, nachdem er das Verhältnis des Intellektes zum Willen nach Duns Scotus mit vielen Zitaten dargelegt hat, bekennen (S. 94): „Das Resultat dieser wichtigen Erörterung wird zunächst auf den Leser einen überraschenden Eindruck machen, denn der Primat des Willens kommt nicht in so deutlicher und krasser Weise zur Aussage, als man nach der Ankündigung erwarten möchte"; ähnlich S. 95 f. Vgl. auch Erdmann: Andeutungen über die wissenschaftl. Stellung des Duns Scotus (Theol. Studien u. Kritiken, 1863, S. 434 f., 450); dann auch Kahl S. 79 f. — Leider kann ich mich auf eine Untersuchung, wie es sich mit der Wahrheit dieser und ähnlicher Behauptungen verhält, hier nicht weiter einlassen. Es müßte dargelegt werden, was Scotus unter Glauben versteht, wie sich nach ihm Glauben und Wissen zueinander verhalten; eine einigermaßen genügende Erörterung würde viele Seiten beanspruchen. Dafür ist aber in unsrer Abhandlung kein Raum mehr. Für jetzt will ich nur auf einige Bemerkungen verweisen, die ich seinerzeit machte (Zur Theologie des Duns Scotus; Tübinger Quartalschrift 1902, S. 259 ff.). Scotus nimmt in Bezug auf

Erkenntnislehre, speziell betreffs religiöser Erkenntnis, und Begriff der Religion einen ganz andern Standpunkt ein als Kant und die an Kant sich anschließenden Philosophen und Theologen. In einer Besprechung des Seebergschen Buches schreibt E. Troeltsch ganz richtig, daß die Willenslehre des Scotus nichts zu tun hat mit der Kantischen praktischen Vernunft oder auch mit der modernen Auffassung von der mystischen Gefühlsmäßigkeit der Religion (Göttingische gelehrte Anzeigen, 1903, Februarheft, S. 103, 105). Troeltsch bemerkt auch, daß bei Scotus, wie bei den Scholastikern überhaupt, die Unterscheidung von theoretischem und praktischem Wissen einen ganz andern Sinn hat als bei den späteren Philosophen: „Die Theologie als scientia practica zu bezeichnen heißt nur, sie als eine an den freien Willen sich wendende Technik der Erlangung des Heiles betrachten, wobei dann freilich die Kenntnis des Heiles selbst durch Offenbarung gegeben ist und die Offenbarungsbegriffe untereinander dialektisch zusammenhängen"; insofern sei der Ausdruck scientia practica d. h. Technik wieder zu enge u. s. w. (S. 105). Andrerseits spricht auch Troeltsch vom indeterministischen Gottesbegriff des Scotus, von dessen indeterministischer Psychologie, von einem von der Notwendigkeit der Motivierung durch begriffliche Einsicht unabhängigen Willen, von grundloser Willensentscheidung u. s. w. (S. 103, 104, 109). Was Scotus wirklich lehrt, zeigt wohl zur Genüge unsre vorstehende Abhandlung.

Als Resultat der ganzen Abhandlung ergibt sich wohl: Versteht man unter Indeterminismus jenes philosophische System, welches die Willens- und Wahlfreiheit festhält, so ist Duns Scotus entschiedener Indeterminist wie kaum ein zweiter. Versteht man aber unter Indeterminismus jene Lehre, welche behauptet, daß das Wollen vollständig unmotiviert, grundlos, unberechenbar, rein willkürlich vor sich geht, dann kann Scotus nicht mehr unter die Indeterministen gerechnet werden; er ist Determinist in der Weise, wie es in den zu Anfang unsrer Abhandlung aufgestellten Thesen ausgedrückt ist. Jedenfalls sind viele der seitherigen Anschauungen betreffs der Willenslehre des Scotus nicht haltbar.

Corrigendum.

Seite 16 Zeile 13 von unten lies statt „Wille“ „Intellekt“.

196 18827
B 145 BAEUMKER, CLEMENS
AUTHOR
Beitrage zur Geschicte der Phil.
TITLE
des Mittelalters. Vol. 5.4
DATE LOANED | BORROWER'S NAME | ROOM NUMBER
SEP 24
Royce
STORAGE - CBPL
18827